المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين
الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله





المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء العاشر

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الرمـــوز

ت = مخطوطة التيمورية

فصل .

باقى كلام ابن ملكا فى « المعتبر » وتعليق ابن تيمية عليه

قال أبو البركات بعد أن فرغ من حكاية حجة أرسطو[١] : « فأما قول التابعين فى هذه المسألة ، والمشيِّدين[٢] لما قيل فيها ، والمستفيدين بحججها[٣] وبراهينها ، فأقصى ما وقفنا عليه منه ، وأجمعه لما تبدد فى غيره ، هو ما قاله الشيخ الرئيس ، وهذه عبارته[٤] » .

نقل ابن ملكا لكلام ابن سينا فى « النجاة »

قال[٥] : « وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقوّمة بما تعقل فيكون متقوما بالأشياء[٦] ، وإما عارض[٧] لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وذلك[٨] محال[٩] » . « إذ [لا] يكون[١٠] لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال[١١] ويكون له

(١) بعد كلامه السابق الذى أوردته فى الجزء التاسع . وكلامه التالى فى « المعتبر » ٨٢/٣ .

(٢) فى الأصل : والمسديس (بدون نقط ما عدا نقط الياء) ولعلها « والمسندين » . والمثبت هو الذى فى « المعتبر » .

(٣) المعتبر : والمتفقين لحججها .

(٤) المعتبر : . . . الرئيس ، وتلخيصه ما قيل قبل هذا ، فمن ذلك قوله . .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٨٢/٣ . والكلام التالى هو نص كلام ابن سينا فى « النجاة » ٢٤٦/٣ .

(٦) النجاة : بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء .

(٧) المعتبر : عارضا . والمثبت هو الذى فى الأصل وفى « النجاة » .

(٨) المعتبر ، النجاة : وهذا .

(٩) بعد عبارة « وذلك محال » يوجد تعليق لابن ملكا على كلام ابن سينا استغرق أكثر من نصف صفحة لم ينقله ابن تيمية .

(١٠) عبارة « إذ لايكون » : ليست فى المعتبر ، وهى فى « النجاة » وسقطت [لا] من الأصل .

(١١) نقل ابن ملكا كلام ابن سينا : لولا أمور . . هو بحال ، وعلق عليه بعبارات من عنده .

حال[١] لا تلزم عن ذاته بل عن غيره[٢] ، فيكون لغيره فيه تأثير[٣] ، والأصول السالفة تبطل هذا[٤] ، ولأنه[٥] كما سنبين مبدأ كل موجود[٦] فيعقل من/ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة[٧] بأعيانها والكائنة[٨] الفاسدة بأنواعها أولا[٩] ، وبتوسط ذلك بأشخاصها[١٠] » .

ص ٣٦١

قال[١١] : « ولا يجوز[١٢] أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها[١٣] حتى يكون تارة[١٤] يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة أنها[١٥] معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من

---

(١) النجاة : لم يكن هو أو يكون له حال .

(٢) نقل ابن ملكا عبارة ابن سينا : « وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره » بعد الكلام السابق بسطر واحد وعلق عليه بقوله « فقول باطل » واستمر في تعليقه أربعة أسطر .

(٣) نقل ابن ملكا قول ابن سينا « فيكون لغيره فيه تأثير » واستغرق تعليقه عليه بعد ذلك ثلاثة أسطر .

(٤) لم يورد ابن ملكا عبارة ابن سينا « والأصول السالفة تبطل هذا » . وفي « النجاة » : . . هذا وما أشبهه .

(٥) المعتبر : فلأنه .

(٦) المعتبر ، النجاة : وجود .

(٧) في الأصل : الموجودات الثابتة . والمثبت من « المعتبر » و« النجاة » .

(٨) النجاة : والموجودات الكائنة .

(٩) المعتبر : أو لا .

(١٠) المعتبر : لأشخاصها .

(١١) الكلام التالي في « النجاة » عقب الكلام السابق مباشرة ، وجاء في « المعتبر » بعد ثلاثة أسطر لم ينقلها ابن تيمية .

(١٢) النجاة : وبوجه آخر لا يجوز .

(١٣) النجاة : مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو آخر نبينه » ولم ترد هذه العبارات في « المعتبر » .

(١٤) النجاة : فإنه لا يجوز أن يكون تارة .

(١٥) النجاة : وتارة يعقل منها أنها . .

الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات » .

قال[١] : « ثم الفاسدات إن عُقلت بالماهية المجرَّدة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تعقل[٢] بما هى فاسدة ، وإن أُدركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن[٣] معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة » .

قال[٤] : « ونحن قد بيّنا فى كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية ، فإنما ندركها[٥] بآلة متجزئة[٦] ، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له ، فكذلك[٧] إثبات كثير من التعلقات ، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات والأرض[٨] ، وهذا من العجائب » .

قلت : تقسيم ابن سينا صفاته إلى مقوِّمة للذات وعرضية ، بناءً

(١) بعد الكلام السابق مباشرة فى النجـــاة ٢٤٧/٣ . وجاء فى « المعتبر » بعد تعليق لابن ملكا استغرق سطرا واحدا .

(٢) النجاة : مما لا يشخص لم تعقل . وفى الأصل : مما لا يتشخص فلم يعقل .

(٣) النجاة : لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن . . .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة فى « النجاة » . والكلام التالى كله منقول من « النجاة » ولم يورده ابن ملكا فى « المعتبر » .

(٥) فى الأصل : يدركها . والمثبت من « النجاة » .

(٦) النجاة : ندركها من حيث هى محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة .

(٧) النجاة : كذلك .

(٨) النجاة : ولا فى الأرض .

على أصلهم الفاسد فى المنطق : من أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما تكون[1] مقوِّمة للذات داخلة فيها ، يقولون : هى أجزاءٌ للذات سابقة لها سبقًا عقليا ، وإلى ما تكون خارجة عن الذات عارضة لها بعد تحققها ، وإن كانت لازمة لها بوسط أو بغير وسط .

وهذا التقسيم قد بُيِّن فساده فى غير هذا الموضع ، وبُيِّن أن الصفات اللازمة للموصوف لا يجوز تقسيمها إلى هٰذين القسمين ، ولا يجوز جعل الذات مركّبة من أحد الصنفين دون الآخر ، بل لا يجوز جعل الذات مركّبة أصلاً منها ، إلا أن يُعنى بالتركيب اتصاف الذات بها وقيامها بالذات ، أو لزوم الذات لها ، ونحو ذلك مما تشترك فيه جميع الصفات اللازمة للموصوف .

فأما جعل بعضها داخلاً فى حقيقة الموصوف الثابتة فى الخارج ، وبعضها خارج عن حقيقته[2] الثابتة فى الخارج – فكلام فى غاية الفساد ، وغايتهم أن يجعلوا ذلك تركُّبا مما يتصوره المتصور من صفات الموصوف ، وهذا أمر يزيد وينقص ، ويدخل فى المتصور ويخرج منه بحسب تصور المتصور ، لا بحسب الحقيقة الثابتة فى الخارج ، وإن ادّعوا أن الحقيقة من حيث هى هى مركبة من ذلك ، وأن/تلك الحقيقة لا تحقق لها إلا فى الأذهان لا[3] فى ص ٣٦٢

(١) فى الأصل : ما يكون .
(٢) فى الأصل : حقيقة ، وهو تحريف .
(٣) فى الأصل : ولا .

الأعيان ، كما يقوله من يقوله منهم ، كان هذا من أدل الأشياء على فساد قولهم وضلالهم فى تصورهم » .

قال أبو البركات[١] : « فهذا ما قاله الشيخ الرئيس » .

قال[٢] : « فقوله : إنه إذا عقل الأشياء من الأشياء كان على أحد وجهين : أحدهما : أن تتقوم ذاته بما تعقل ، أو يكون عارضا لها أن تعقل ، وأنه[٣] على كلا[٤] الوجهين لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته .

جوابه[٥] : أما فى التقويم[٦] فالفرض فيه محال . لأن العاقل لا يتقوّم بما يعقله ، لأنَّ يَعْقِلْ هو يَفْعَلْ،[ويفعل :][٧] إنما يكون بعد أن توجد بعدية بالذات ، فكيف يتقوّم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟

وأما كونها عارضا لها أن تعقل ، وإلزامه منه أنّه لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، فكأنه [من][٨] مدح الشعراء ، أو من

---

(١) فى « المعتبر» ٨٢/٣ .

(٢) الكلام التالى هو تلخيص من ابن ملكا لكلام ابن سينا الذى سبق إيراده وهو الموجود فى النجاة ٢٤٦/٣ .

(٣) فى الأصل : أن تعقل ذاته . وهو تحريف . والمثبت من « المعتبر» .

(٤) فى الأصل : كل .

(٥) المعتبر : فجوابه .

(٦) فى الأصل : التقويم . والمثبت من « المعتبر» .

(٧) ويفعل : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر» .

(٨) من : اساقطة من الأصل . وأثبتها من « المعتبر» .

كلام محسِّنى الألفاظ بالتخيلات من[١] الخطب والمدائح ، وإلا فما معنى : « من جميع جهاته » ؟ .

فإن كونه مبدأ أولا[٢] ، بل كونه[٣] مبدأ مطلقاً يلزم فيه ما لزم فى هذا ، وهو أنه : إما أن يتقوّم بكونه مبدأً أولا ، أو يكون ذلك عارضا له ، فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، أى لا يكون واجب الوجود فى كونه مبدأ أولا لزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات .

والذى ألزمنا البرهان أنه واجب الوجود بذاته ، فأما من[٤] جميع جهاته إن كان من جهات وجرده فذلك ، وأما فى إضافاته ومناسباته فلا ، إذ بطل بما قيل » .

قلت : وهذا الذى قاله أبو البركات ردًّا على ابن سينا قد صرّح به ابن سينا فى موضع آخر يناقض ما قاله هنا ، فإنه قال فى كتابه المسمَّى « بالشفاء » فى مسألة العلم[٥] : « ولا تبالى أن[٦] تكون ذاته مأخوذة مع إضافةٍ ما ممكنة الوجود ، فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاتها » . وهـــذا يوافق ما قاله أبو البركات .

---

(١) المعتبر : فى .

(٢) فى الأصل : أول .

(٣) كونه : ساقطة من « المعتبر » .

(٤) فى الأصل : فى .

(٥) فى كتابه « الشفاء — الإلٰهيات » ٢/٣٦٦ .

(٦) الشفاء : بأن .

قال أبو البركات[١] : « فإما أن لا يكون مبدأ أولا ، وإما أن لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، أعنى من جهة إضافاته إلى ما وجوده بعد وجوده بالذات » .

وأما قوله : لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال كذا ، فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأً أولاً ، لكن ليس ذلك بمحال ، وقد رد على طريق المساعدة والمخالفة[٢] .

وأما قوله : وتكون له حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فقول باطل ، وذلك أن العلم إضافة لزمت عن ذاته بالنسبة إلى مخلوقاته، ومخلوقاته لزمت عن ذاته ، / ولازم لازم الذات لازم الذات ، فما لزمت عن غيره كما قيل . ولو لزمت لما لزم المحال ، وإلا فبأى حجة تلزم ؟ ص ٣٦٣

وهم فلم يوردوا على ذلك حجة ، بل أوردوه كالبيِّن بنفسه ، وليس ببيّن ، بل مردود وباطل[٣] على ما قيل .

وأما قوله : فيكون لغيره فيه تأثير ، أما فى وجوده ووجوب وجوده فلا ، وأما فى إضافته ونسبه[٤]، فأى أصول أبطلته ما بطل ولا يبطل ، وإنما تمت المغالطة بلفظ « التأثير » حيث[٥] يتوهمه السامع متأثرًا مستحيلا ، وليس العلم استحالة على ما علمت .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٣/٨٢ – ٨٣ .

(٢) المعتبر ٣/٨٣ : المحاققة .

(٣) المعتبر : مردود باطل .

(٤) المعتبر : وأما فى إضافة ونسبة .

(٥) المعتبر : من حيث .

وأما قوله : ولأنه[1] [كما سنبين][2] مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً[3] وبتوسط ذلك لأشخاصها – فهو حق وغير مردود ، فإنه يعقل ويدرك ، على كل وجه من وجوه العقل[4] ، وجهة من جهات الإدراك ، فهو سميع بصير ، وبالجملة مدرك عالم حكيم ، مقدِّر مدبِّر ، يسع كل شيء علما : غيبًا وشهادة ، قبل ، ومع ، وبعد .

وأما قوله : ولا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها ، حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات – فقد أجبنا عنه فى جواب كلام أرسطوطاليس ولم يبعد ، فتحسن إعادته .

وأما قوله : ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تُعقل بما هى فاسدة ، وإن أُدركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة ، بل محسوسة [أو متخيلة][5] – ففيه الكلام ، وقد سلف فى علم النفس ، [وما رد

(١) المعتبر : فلأنه .

(٢) عبارة « كما سنبين » : ساقطة من الأصل ، وهى فى « المعتبر » وسبق ورودها من قبل .

(٣) المعتبر : أو لا .

(٤) المعتبر : التعقل .

(٥) عبارة « أو متخيلة » : ساقطة من الأصل ، ووردت قبل ذلك .

عليه][1] فى قوله : إن الصور الجسمانية والأشكال الوضعية لا تدركها إلا قوة جسمانية » . وأعاد أبو البركات مناقضته فى ذلك[2] .

قلت : ما ذكره أبو البركات من أن العاقل لا يتقوّم بما يعقله ، وأن فرض ذلك محال ، لأن كونه يعقل تابع لذاته ، وهو بعده بعدية بالذات ، فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟ فهذا كلام صحيح ، وهو مطّرد فى جميع الصفات اللازمة للموصوف : أن ذاته لا تتقوم بشئ منها ، ولا تكون صفة الموصوف جزءًا مقوِّما متقدما عليه بالذات ، إذا كانت الصفة/تابعة للموصوف ، فهى إلى أن تكون بعده بالذات أَوْلى من أن تكون قبله بالذات . ص ٣٦٤

فإن قُدِّر أن هنا ترتيبا عقليا تكون فيه الصفة الذاتية قبل الموصوف أو بعده ، فإنها لا تكون إلا بعده .

وإن قيل : لا ترتيب هنا أصلاً ، بل كلاهما ملازم للآخر مقترن به .

لم يتقدم أحدهما الآخر ، وليس بينهما ترتيب عقلى ، كما ليس بينهما ترتيب زمانى ، فليس أحدهما قبل الآخر ، بل الموصوف وصفته اللازمة له موجودان معاً ، لم يسبق أحدهما الآخر ، سواء

---

(١) عبارة « وما رد عليه » : ساقطة من الأصل .

(٢) انظر المعتبر ٨٣/٣ .

قُدِّر أن الموصوف قديم أزلى واجب بنفسه ، وصفته لازمة له ، أو قُدِّر أنه محدث مخلوق وصفته لازمة له .

وقد تكلمنا على هذا لما تكلمنا على ما ذكروه فى المنطق من الفرق بين الصفة الذاتية المقوِّمة الداخلة فى الماهية ، والصفة اللازمة للماهية ، والصفة التى يزعمون أنها لازمة لوجودها ، وكلاهما خارج عن الماهية .

وذكرنا ما ذكروه من الفرق بين اللازم الداخل ، واللازم الخارج ، واعترافهم بانتفاء ما ذكروه من الفرق ، واعتراض بعضهم على بعض فى هذا المقام ، وبيان أن ما ذكروه من الفرق لا يعود إلى فرق حقيقى موجود فى الخارج ، ولا معقول فى الذهن ، إلا إذا جُعل الذاتى ما هو لازم للذات المفروضة فى الذهن .

فأما إذا تصورنا شيئا وعبَّرنا عنه ، فمن الصفات ما هو داخل فى معلومنا ومذكورنا بالذات ، ومنه ما هو داخل بالعَرَض ، وهو اللازم الخارج .

وهذا كما يقولونه فى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، فدلالة المطابقة هى دلالة اللفظ على جميع المعنى الذى عناه المتكلم ، ودلالة التضمن دلالة اللفظ على ما هو داخل فى ذلك المعنى ، ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ .

فدلالة المطابقة هى دلالة اللفظ على جميع هذه الماهية التى عناها المتكلم بلفظه ، وهو دلالة على تمام الماهية . وذلك المدلول

عليه بالمطابقة هو مقول فى جواب ما هو ، إذا قيل ما هو بحسب الاسم . وإذا سئل عمّا هو المراد بهذا اللفظ ، ذكر مجموع ما دل عليه بالمطابقة ، فالمدلول عليه بالتضمن هو جزء هذا المدلول ، وهو جزء ماهيته ، وهو داخل فى ذاته . وأما اللازم لهذا المدلول فهو خارج عن حقيقته ، عرض لازم له ، فهذا تقسيم معقول ، ولكنه يعود إلى قصد المتكلم ومراده باللفظ .

وأما كون الموجود/فى الخارج تنقسم صفاته اللازمة له التى لا يكون موجوداً إلا بها : إلى ما هو داخل فى حقيقته مقوِّم لها متقدم عليها بالذات ، وإلى ما تكون خارجة عن حقيقته عرضى لها ، فهذا باطل عند جماهير العقلاء من متكلمى أهل الإسلام وغيرهم .

ص ٣٦٥

وقد بيّنّا فساد ذلك فى مواضع ، وكذلك بيَّن فساده غير واحد من أهل الكلام والفلاسفة ، وتكلمنا على ما ذكره ابن سينا فى « الإشارات » وغيرها ، وبيّنّا تناقضه وتناقض غيره فى الفرق بين الذاتيات والعرضيات اللازمة إذا جعلا لازمين للحقائق الموجودة فى الخارج ، وما ذكره فى مسألة العلم مبنى على ذلك الأصل الفاسد ، حيث **قال**[1] : لو كان واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، لكانت ذاته : إما متقومة بما تعقل ، فيكون متقوماً بالأشياء ، وإما عارضاً لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من جميع الجهات .

كلام ابن سينا باطل من وجوه

ثم نقول : هذا الكلام باطل من وجوه :

(١) الكلام التالى هو تلخيص لكلام ابن سينا الذى تقدم قبل صفحات ، وهو الموجود فى « النجاة » ٢٤٦/٣ .

الوجه الأول **أحدها** : ما ذكرناه من نفى تقوّم شىء بصفته .

الوجه الثانى **والثانى** : أن يُقال:إذا قُدِّر تقوّم الموصوف بصفته ، فهو متقوم بنفس علمه بالأشياء ، أو بنفس الأشياء المعلومة . والثانى باطل . وهو إنما ذكر الثانى حيث قال : « فذاته متقوّمة بما يعقل » .

وهذا باطل ، فإنا إذا قدّرنا العالِم متقوما بعلمه ، فليس المقوّم له المعلوم ، إنما المقوّم له علمه بالمعلوم ، والمعـلوم قد يكون منفصلاً عنه ، فلا يكون قائما به ، فضلاً عن كونه لازما له : لا ذاتيا ولا عرضيا ، فكيف يكون مقوّمًا له ؟

وإن قال قائل : يعنى بالتقوُّم أنه لولا المعلوم لما كان العلم .

قيل له : هذا ليس مراده ، ولو كان مراده لكان باطلا ، لأنه على هذا التقدير لا يكون العلم إلا مقوّماً ، فلا يقال : إما أن يكون مقومًا ، وإما أن يكون عارضا . وهو قد جعل هذا أحد القسمين .

وأيضا فإنه على هذا التقدير يكون هذا سؤال الاستكمال بالمعلوم[1] الذى ذكره أرسطو ، وقد عُرِف جوابه من عدة أوجه .

أحدها : أن ذلك الغير هو مفعوله ، فلم يحتج إلى غيره بوجه من الوجوه .

الثانى : أنه لو قُدِّر وجود موجود مستغنٍ عنه ، كان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه ، فإن العلم صفة كمال ، والمَلَك والبشر إذا علموا ما هو مستغنٍ عنهم ، كان أكمل لهم من أن لا يعلموه .

(١) فى الأصل : سؤال لاستكمال بالمعلوم . ولعل الصواب ما أثبته .

الثالث : أنه لو قُدِّر موجود غيره واجب بنفسه ، أو موجود عن ذلك الواجب بنفسه ، وذات العالم هى التى اقتضت العلم به — لكان هذا كمالا له على/هذا التقدير ، لم يكن هذا مما ينفيه وجوب وجوده . ص ٣٦٦

الرابع : أن هذا وإن قُدِّر أنه استكمال بالغير ، فلا دليل لهم على نفيه ، لا من جهة الوجوب ، ولا من جهة استحقاق الكمال ، ولا من غير ذلك ، بل الأدلة تقتضى ثبوته .

الوجه الثالث

الوجه الثالث عن شبهة ابن سينا أن يُقال : قوله : « ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما تعقل ، فيكون متقوما بالأشياء ، وإما عارضا لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه » .

يقال له : قولك : « يعقل الأشياء من الأشياء » أتريد به أن الأشياء تجعله عاقلا ، فتعلِّمه العلم بها ؟ أم تريد أن علمه بالأشياء لا يكون إلا مع تحقق المعلوم ؟ أم تعنى به أن علمه بالأشياء يكون بعد وجود المعلوم ؟

أما الأول فلا يقوله مسلم ، بل المسلمون متفقون على أن الله مستغنٍ عمَّا سواه فى علمه بالأشياء فى غير ذلك ، بل هو المعلِّم لكل من علَّم سواه من علمه .

وقد قال تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وقال : ﴿ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[سورة العلق : ٤ ، ٥] .

وقال ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[سورة طه : ٥٠] .

وقال : ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[سورة الأعلى : ٢ ، ٣] .

وقال ﴿ الرَّحْمَٰنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾[سورة الرحمن : ١ – ٤] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [سورة النساء : ١١٣] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [سورة الكهف : ٦٥] .

وقال : ﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَن يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ ﴾[سورة البقرة : ٢٨٢] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾إلى قول الملائكة : ﴿ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ٣١ ، ٣٢] .

وقال : ﴿ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ﴾ [سورة المائدة : ٤] .

وإن أراد بعقله الأشياء من الأشياء : أنه لا يكون عالما إلا مع تحقق معلوم بعلم ، فهذا حق . لكن لا يمكن ثبوت علم إلا كذلك ، وإلا فإذا قُدِّر علم لا يطابق معلومه كان جهلا لا علما ، وحينئذ يعود الأمر إلى سؤال الاستكمال ، وقد تقدم .

وإن أراد بذلك أنه يعلم الأشياء بعد وجودها ، فلا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون . ثم إذا كان : فهل يتجدد له علم آخر ؟ أم علمه به معدومًا هو علمه به موجودًا ؟ هذا فيه نزاع بين النظّار ، وأى القولين كان صحيحا حصل به الجواب .

وإذا قال قائل : القول الأول هو الذى يدل عليه صريح المعقول ، والثانى باطل . والإشكال يلزم على الأول .

قيل له : وإذا كان هو الذى يدل عليه صريح المعقول ، فهو الذى يدل عليه صحيح المنقول ، وعليه دل القرآن فى أكثر من عشرة[1] مواضع ، وهو الذى جاءت به الآثار عن السلف . وما أورد عليه من الإشكال ، فهو باطل كما قد بين فى موضعه .

ص ٣٦٧
الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال :/ قوله : « إما متقومة بما يعقل وإما عارض لها أن يعقل » .

يقال له : بعد أن ذكرنا أن هذا التقسيم باطل ، أى تقسيم الصفة اللازمة إلى مقوّم وعارض باطل ، وأن علمه لازم لذاته .

هب أن الأمر كذلك ، فلم قلت : إن العلم لا يكون ذاتيا على اصطلاحكم ؟

فإذا قال : يلزم من ذلك أن يكون مركّبا من الصفات الذاتية . والمركب مفتقر إلى جزئه .

---

(١) فى الأصل : عشر ، وهو خطأ .

قيل : هذا أصل حجتكم على نفى الصفات ، وقد بُيِّن فساده من غير وجه . وهذه الحجة لا تختص العلم ، بل ينفون بها جميع الصفات ، وهى من أفسد الحجج ، كما قد بُيِّن غير مرة ، وإن كانت قد أشكلت على طوائف من النظَّار ، وقادتهم إلى أقوال من أقوال أهل النار ، وقد تبين فسادها من جهة أن هذا ليس بتركيب فى الحقيقة ، بل هو اتصاف ذات بصفات لازمة لها ، وأن لفظ « الجزء » ليس المراد به اجتماع بعد افتراق ، ولا إمكان افتراق ولا انفصال شيء من شيء ، وإنما المراد به ثبوت معان متعددة ، وهذا مورد النزاع ، ولا دليل على نفيه ، بل على ثبوته .

ولفظ « الافتقار » يراد به التلازم ، وهو هنا حق لا محذور فيه . ويراد به افتقار المعلول إلى علة فاعلة ، وهو باطل . وإذا أريد به افتقار الصفة إلى محلها ، ويسمونه هم افتقار المعلول إلى علة قابلة ، فهذا لا محذور فيه .

ولفظ « الغيرين » يراد به المتباينان ، وهو هنا ممتنع . ويراد به ما يمكن العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر ، وهو حق . وثبوت هذا الغير لابد منه .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : أن يقال : هب أن هذه الصفة عرضية باصطلاحكم . فيقال له : إذا كان العلم لازما لذاته ، أو لوجود لذاته ، إن قُدِّر أن الوجـــود زائد على الذات ، لم يكن ثبوت لوازمه مفتقرًا[1] إلى غيره ، فلم يكن هذا منافيا لوجوب الموجود من جميع

(١) فى الأصل : مفتقر ، وهو خطأ .

جهاته ، فإن المحذور إنما يحصل لو كان حصول العلم ليس من لوازم ذاته ، بل حصل بسبب غيره ، فيكون ثبوت الصفة مفتقرًا إلى ذلك الغير .

أما إذا كان علمه من لوازم ذاته ، كان واجبا بوجود ذاته . وهم يقولون : هو واجب بذاته ، مع كونه مستلزما للمفعولات المنفصلة ، ولم يقدح كونها لازمة له فى وجوب ذاته ، فأن لا يقدح لزوم علمه له بطريق الأَوْلى والأحرى .

الوجه السادس

السادس : أن يقال : لنظّار المسلمين فى علم الرب قولان : أحدهما : أن علمه واحد بالعين ، يعلم به جميع المعلومات أزلا وأبدًا . / وعلى هذا التقدير فهو واجب الوجود بصفاته أزلا وأبدًا ، فليس علمه متوقفا على وجود شيء من المعلومات ، بل إذا وجدت تعلقت المعلومات به .

ص ٣٦٨

لكن قد يقول أكثر العقلاء من الفلاسفة وغيرهم : إن هذا لا يمكن ، بل علمه بهذا غير علمه بهذا .

فيقال : القول الثانى : إن علمه واحد بالنوع ، وإنه يتعدد بتعدد المعلومات ، وعلى هذا القول فهل يكون علمه بأن قد كان الشيء هو نفس علمه بأن سيكون ؟ على قولين .

ومن النظار من قال : العلم إضافة محضة ، وأن ذات الرب مقتضية لها بشرط المضاف . وسنبين إن شاء الله ما هو الصواب فى هذا الباب .

وعلى كل تقدير فذاته هى الموجبة لكونه عالما ، لا أن شيئا من الموجودات جعله عالما ، وإن كان العلم بأن قد كان ، مشروطا بوجود المعلوم ، كما أن رؤيته وسمعه مشروط بوجود المرئى والمسموع ، فذاك لا يمنع وجوب وجوده بنفسه أزلا وأبدًا ، ولكن عروض هذا السمع والرؤية والعلم بأن قد كان ، نظير عروض الإضافات له ، وقد ثبت بصريح العقل واتفاق العقلاء وجوب تجدد الإضافات له .

وإذا قيل : الإضافة ليست وجودية ، والعلم والسمع والبصر أمور وجودية .

كان الجواب على هذا القول إلغاء هذا الفرق ، كما قد قرر فى موضعه .

ومعلوم أن كون الرب بكل شىء عليما ، هو أظهر فى الأدلة الشرعية والعقلية من كونه لا تقوم به الأمور المتجددة ، فلو قُدِّر أن لهذا أدلة تعارض تلك ، وكان ثبوت العلم مستلزما لثبوت الأمور المتجددة للزوم القول بثبوت العلم ، فإن ثبوت العلم حق ، ولازم الحق حق ، فكيف إذا كان ما يمنع الأمور المتجددة إنما هو من أضعف الأدلة ؟

أما المتفلسفة فلا يمكنهم أن يقولوا : قيام الحوادث به يستلزم حدوثه ؛ فإن القديم عندهم تحله الحوادث . وإنما ظن من ظن منهم أن قيام ذلك يمنع وجوب وجوده ، وهو غلط ظاهر ؛ فإنه لا

يمنع وجوب وجوده المعلوم الذى قام عليه الدليل ، وإنما يمنع ما يختلف فى وجوب الوجود ، حيث ظنوا أن واجب الوجود لا يفعل شيئا باختياره ، ولا يقوم به شيء باختياره ، وذلك خطأ محض .

الوجه السابع

ويظهر هذا **بالوجه السابع** وهو أن يقال : قول القائل : إنه واجب الوجود من جميع جهاته – إذا أُريد به : أنه لا يقبل العدم بوجه من الوجوه ، فهذا حق ، فإنه لا يقبل العدم بوجه من الوجوه .

وإن أراد به أن كل ما ثبت له من الأحوال فهو واجب الوجود ، بمعنى أنه نفسه مقتضٍ لذلك ، لايحتاج فى ثبوته له/ إلى غيره ، فهذا أيضا حق .

ص ٣٦٩

فإن كل ما ثبت للرب تعالى من الصفات والأفعال ، فلا يحتاج فيه إلى غيره ، بل هو الموجب لذلك ، لكن ما كان لا يمكن وجوده إلا باختياره من الأفعال ولوازم الأفعال ، فهذا يمتنع كونه بعينه أزليا ، بل يجب تأخره ، سواءٌ قيل : إنه عالم بذاته . أو قيل : إنه منفصل عنه . وهو الموجب له عند وجوده ، لا موجب له غيره .

وإن قيل : واجب الوجود من جميع جهاته ، بمعنى أنه لا يجوز أن يتأخر عنه شيء مما يضاف إليه ، بل كل ذلك يجب أن يكون أزليا – فهذا باطل لا دليل عليه ، بل الدليل يدل على نقيضه ؛ فإنا نشاهد المحدَثات دائما وهى حادثة عنه ، سواءٌ قيل : إنها حدثت بواسطة أو بلا واسطة ، وحدوثها يستلزم حدوث ما به صارت محدَثة ، وإلا فإذا قُدِّر حال الذات قبلها وبعدها سواءٌ .

قيل : حدوث الحوادث ترجيح[١] بلا مرجح ، وإذا أمكن أن يحدث من غير تجدد أمر يقوم بالفاعل ، بل نفس الخلق يكون نسبة وإضافة ، أمكن أن لا يتجدد إلا تعلق العلم القديم بالمعلوم ، ولا يتجدد إلا نسبة وإضافة بقدر ذلك .

الوجه الثامن

الوجه الثامن : وهو أن يقال : لاريب فى تجدد المفعولات شيئا بعد شىء ، فليس كونه محدِثا للحادث المعيَّن بالفعل أمرًا لازما لذاته ، بل صار محدِثا له بعد أن لم يكن ، وهذا خروج لهذه الفاعلية عن القوة إلى الفعل . فإما أن يكون كونه فاعلاً إضافة محضة ، ولم يقم بذاته فعل يكون به فاعلا ، كما يقوله من يقول : الخلق هو المخلوق .

وإما أن يُقال : بل كونه فاعلاً أمر وجودى يقوم بنفسه ، والخلق غير المخلوق ، كما هو قول الجمهور من أهل السنة وغيرهم .

فإن قيل بالأول ، فمعلوم أنه إذا قيل : إن كونه فاعلاً أمر إضافى ، أمكن أن يُقال : كونه عالما أمر إضافى .

ثم للناس على هذا التقدير فى الفاعلية قولان : منهم من يقول المكونات حادثة بتكوين قديم ، وأما عند وجود المكوَّن فلا يحدث شىء .

ومنهم من يقول : ليست الفاعلية إلا إضافة محضة أزلاً وأبدًا . فعلى هذا القول يمكن أن يقال فى العلم كذلك .

---

(١) فى الأصل : ترجيحا ، وهو خطأ .

وعلى الآخر يمكن أن يقال : بل العلم قديم العين ، ولكن تتجدد له الإضافات ، كما يقوله ابن كُلَّاب .

وهؤلاء جعلوا العلم ثابتا فى الأزل دون التكوين ، فإذا ثبت أن كونه فاعلاً لا يقتضى تكوينا قائما بذاته ، مع تجدد التكوينات الإضافية ، فهؤلاء إذا أثبتوا / علما قديما ، وقالوا بتجدد تعـلقاته ، كانوا أبعد عن الامتناع . ص ٣٧٠

وأما من جعل الفاعلية أمرًا قائما بالفاعل ، وقال : إنه يتجدد عند تجدد المفعولات ، فإنه إذا قال بتجدد عالمية بعد وجود المعلوم ، مع قوله : إنه علم ما سيكون قبل أن يكون ؟ كان اقتضاء ذاته لهذه العالمية كاقتضائها لتلك الفاعلية ، وإذا كان واجب الوجود مع تلك الفاعلية فكذلك مع هذه العالمية .

الوجه التاسع

الوجه التاسع : أنه إذا قدر واجب الوجود يقدر على الأفعال الحادثة شيئا فشيئا ، وقدر آخر لا يمكنه إحداث شيء – قضى صريح العقل أن من أمكنه الإحداث شيئا بعد شيء ، هو أكمل ممن لا يمكنه إحداث شيء .

وإذا قال القائل : هذا كان فيه شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا شيئاً فشيئا ، وذاك كله بالفعل ليس فيه شيء بالقوة .

قيل له : كل ما لهذا بالفعل هو للآخر ، فإن ذاته وصفاته التى يمكن قدمها لازمة له . وأما الحوادث التى لا يمكن وجودها إلا شيئا فشيئا ، فهذه يمتنع أن تكون بالفعل قديمة أزلية ، فلا تكون بالفعل

فى الأزل ، بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة ، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئا فشيئا . وإذا لم يمتز من قُدِّر عدم هذه له بوصف كمال بل المتصف بها أكمل ، كان نفى هذه عن واجب الوجود نفى صفة كمال لا إثبات كمال له .

وهؤلاء النفاة المعطِّلة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية يظنون أن ما نَفَوْه عن الرب هو كمال له وهو تعظيم له ، وذلك من جهلهم بل إثبات ما نفوه هو الكمال الذى يكون مثبته معظِّماً للرب .

ولكن هم فى ذلك نظير إخوانهم من معطِّلة النبوات ، الذين قالوا : ما أنزل الله على بشر من شىء ، وقالوا : الله أعظم من أن يرسل رسولاً من البشر.

قال تعالى : ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ ﴾ [سورة يونس : ٢] .

أو لم يعلموا أن إرسال رسول من البشر يبلّغهم رسالات ربهم ويهديهم إلى صراط مستقيم ، أبلغ فى قدرة الرب ورحمته بعباده ، وإحسانه إليهم ، وأعظم إثباتا للكمال من كون ذلك عنه ممكن له ومن امتناعه عن فعله ؟

وكذلك كونه يخلق الأشياء شيئا بعد شىء أبلغ من كونه لا يمكنه إحداث شىء، بل عند كثير من الناس – أو أكثرهم – كونه يخلق أكمل من كونه لا يخلق . كما قال تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[سورة النحل : ١٧] .

وحينئذ فإذا قيل : جنس الفعل لازم ، وإنما الحادث أعيانه .

كان أن يقال : جنس العلم لازم[1] بطريق الأَوْلى والأحرى .

/بل إذا قيل : جنس الخلق حادث . ص ٣٧١

أمكن أن يقال : نفس العلم لازم ، سواءٌ قيل بحدوث شيء معين عند وجود المعلومات ، أم لا . فذاك أبعد عن منافاة وجوب الوجود ، من كونه فاعلا لما لم يكن فاعلا له .

الوجه العاشر : قوله : « إذ يكون لولا أمور من خارج ، لم يكن هو بحال » . يقال له : الضمير فى « هو » : إن كان عائدا إلى الله ، كان معنى الكلام : لولا تلك الأمور الخارجة لم يكن هو بحال . وهذا إذا كانت تلك الأمور مفعولة ، وقدر أنها لازمة لإرادته اللازمة لذاته ، كان تقدير ارتفاع اللازم يوجب ارتفاع الملزوم . لكن ارتفاع اللازم محال . وهم يقولون لو ارتفع المعلول لارتفعت العلة ، فليس فى هذا محذور . الوجه العاشر

وإن كان الضمير عائدا إلى العلم . أى : لولا المعلوم لم يكن العلم ، فهذا أَوْلى أن لا يكون ممتنعا .

وإنما حصلت الشبهة أن قول القائل : لولا أمور من خارج لم يكن هو ، يحتمل شيئين :

أحدهما : أن تلك الأمور فاعلة له أو جزء[2] من الفاعل ، أو

(١) فى الأصل : لازما ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : جزءاً ، وهو خطأ .

هو محتاج إليها بوجه من الوجوه ، وهذا باطل .

والثانى : أن تكون تلك الأمور لازمة لإرادته اللازمة له ، أو لغير ذلك من لوازم اللوازم . وعلى هذا فهى المخلوقة المحتاجة إليه من كل وجه .

فإذا قيل : لولا تلك الأمور لم يكن .

كان معناه أنه إذا قُدِّر ارتفاعها لزم ارتفاع ملزومها ، وهذا فرض محال .

الوجه الحادى عشر

الوجه الحادى عشر : قوله : « ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير والأمور السالفة تبطل هذا » .

فيقال : ذلك الحال إذا قُدِّر تجدده بعد الحادث ، فإنه لا يلزم عن نفسه ، فإن العلم أو غيره مما يقوم بنفسه إنما هو لازم عن ذاته لا عن غيره . لكن لزومه عن نفسه قد يقال : إنه يكون عند إحداثه لتلك المحدثات ، على قول من يقول بذلك . وأى محذور فى هذا ؟ فإن هذا لا ينافى وجوب وجوده بنفسه .

هذا لو كان ذلك الغير مخلوقاً لغيره ، فكيف وهو مخلوق له ؟ فكلاهما لازم عنه ما قام به وما انفصل عنه ، وليس لغيره فيه تأثير ، إذ كانت نفسه هى الموجبة للجميع .

ولا ريب أن العباد يدعون الله فيجيبهم ، ويطيعونه فيرضى عنهم ، ويعصونه فيغضب عليهم ، ويفرح بتوبة التائب ، كما دلت على ذلك النصوص .

وهو سبحانه الخالق لكل ما سواه ، فليس فى الوجود ما يؤثر فيه سبحانه./ وهذا على مذهب أهل السنة المثبتين للقدر ، القائلين بأنه خالق كل شىء . ص ٣٧٢

وأما على قول القدرية ، الذين يقولون بحدوث حوادث بدون خلقه وإرادته ، فإنهم ، وإن كانوا ضالين ، فهؤلاء الفلاسفة النفاة لعلمه أضل منهم .

وهم على قولين : منهم من يقول بتجدد أحوالٍ له ، ومنهم من ينفى ذلك . فمن أثبت ذلك قال لهؤلاء – كما قال لهم أبو البركات – فما الدليل على أنه لا يحصل به حال من الأحوال بسبب هؤلاء ؟ ولم قلتم : إن ذلك ينافى وجوب وجوده ؟

وهؤلاء يقولون : أفعال العباد توجب له داعيا إلى الثواب والعقاب .

الوجه الثانى عشر : قوله : « وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له ، فكذلك إثبات كثير من التعلقات » . الوجه الثانى عشر

فيقال له : إن أردت بالأفاعيل ما وجد ، فليس فى إثبات فعله للموجودات نقص له . كيف ، وهو فاعل لها بالاتفاق ؟ سواءٌ كان فاعلاً لبعضها بوسط أو بغير وسط . وإذا كان فاعلاً لها على وجه التفصيل ، فيجب أن يكون عالما بها على وجه التفصيل .

ومعلوم أنه إذا لم يلحقه بفعلها نقص ، فأن لا يلحقه بعلمها نقص بطريق الأَوْلى . فإن علم العالم بما لا يفعله لا نقص فيه ، وإن

كان المعلوم خسيساً ، فكيف علمه بما فعله ؟ وإذا كانت لا توجد إلا مفصّلة معيّنة ، فيجب أن يعلم كذلك ، وإلا لم يعلم على ما هى عليه .

وإن عنى بقوله : « إن كثيراً من الأفاعيل لواجب الوجود نقص ما لم يفعله » فقياس هذا أن يقول : علمه بما لم يفعله نقص ، وليس الكلام فيه .

الوجه الثالث عشر

الوجه الثالث عشر : أن يقال : أهل الأرض من المسلمين وغيرهم لهم فى تنزيه الرب عن بعض الأفعال قولان مشهوران .

فطائفة تقول : ليس فى فعله لشىء من الممكنات نقص ، والظلم لا حقيقة له إلا ما هو ممتنع ، بل كل ممكن ففعله جائز عليه ، وإن لم يفعله فلعدم مشيئته له ، لا لكونه نقصا .

وهذا قول الجهمية والأشعرية ، وطوائف من الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة ، وأهل الحديث والصوفية ، وغيرهم . وعلى هذا لا يسلّم هؤلاء أن إثبات شىء من الأفعال لواجب الوجود نقص ، وإذا منعوا هذا فى الفعل ، فنى العلم أَوْلى وأحرى .

والقول الثانى : قول من يقول : بل هو منزّه عن بعض الأفعال المقدورة . وهذا قول أكثر الناس من المثبتين للقدر ، كالكرّامية ، وغيرهم من المعتزلة ، وغيرهم نفاة القدر . وهو قول كثير من أهل المذاهب الأربعة ، وأهل الحديث ، / والصوفية والعامة وغيرهم . ص ٣٧٣

وعلى هذا القول فلا نسلّم أن ما ينزّه عن أن يفعله يجب أن يتنزه

عن علمه به ، فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن ، والممتنع والموجود والمعدوم ، وأما الفعل فلا يتعلق إلا بما يُراد ، ولا يراد إلا ما هو ممكن فى نفسه ، وما تكون إرادته حكمةً على قول هؤلاء .

ومعلوم أن الواحد من الناس يُحمد بأن لا يفعل القبيح ، ولا يحمد بأن لا يعلمه ، ويعلم حسن فعله ويعلم قبحه ، ولم يقل أحد قط : إن علمنا بقصص المكذِّبين للرسل وما فعلوه من السيئات نقص[1] ، كما أن تلك الأفعال نقص ، بل المعرفة بالخير والشر من صفات الكمال .

وإن قيل : مراده أن العلم يلزم منه التغير أو التكثر .

فيقال له : معلوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم ، فان فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معانٍ فى ذاته ، فليس ذلك نقصا ، ولا يكون فى علمه بها مع هذه اللوازم نقص .

وإن قيل : بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معانٍ متكثّرة متغيّرة فى ذاته .

فيقال : إن كان هذا حقًّا ، فعلمه بها أَوْلى أن لا يلزم منه قيام معانٍ متكثّرة متغيّرة ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثّرة والمتغيّرة للتعدد والتجدد فى الذات الفاعلة ، أَوْلى من اقتضاء المعلومات المتكثّرة والمتغيّرة للتعدد والتجدد فى الذات

---

(١) فى الأصل : نقصا ، وهو خطأ .

العاملة ، فإن كل عاقل لفعل محكمٍ عالمٌ به ، وليس كل عالم به فاعلا له .

وهؤلاء ، وإن كانوا قد قالوا فى فعله أقوالاً باطلة ، لظنهم أنه لا يصدر عنه ابتداءً إلا واحد بشرط ، فقد لزمهم أن يجعلوا كل شىء مفعول له بوسط أو بغير وسط ، فكان الواجب أن يقولوا : إنه عالم بكل شىء جرّى ، كما هو فاعل لكل شىء جرى ، إذ الكليات لا توجد فى الأعيان إلا جزئية معينة .

الوجه الرابع عشر

الوجه الرابع عشر : قوله : « بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات والأرض ، وهذا من العجائب » .

فيقال : إن عنيت أنه لا يعزب عنه من حيث هو كلى ، فهل فى هذا[1] ما يقتضى أنه يعلم شيئا من الجزئيات ؟ فإن العلم بالكلى من حيث هو كلي ، لا يوجب علما بشىء من المعينات الموجودة ، فمن علم أن كل إنسان حيوان ، لم يوجب ذلك/أن يعلم إنسانا بعينه ، ولا شيئا من تعيّناته ، ولا عدد الأناسى ، بل ولا يعلم حيوانا بعينه .

ص ٣٧٤

وإن عنيت أنه لا يعزب عنه شىء من المعّينات ، فهذا مع قولك: إنما يعقلها على وجه كلى ، باطل .

---

(١) فى الأصل : فهذا فى هذا ، وهو تحريف .

وقد قال قبل هذا : إن الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخّص ، فلم تُعقل بما هى فاسدة ، وإن أدركت بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

فقد ذكر أنها إذا عُقلت[1] بالماهية المجردة وما يتبعها ، فلم تُعقل عينها المعينة ، وإن عقلت معيّنة فهى محسوسة لا معقولة ، فالمعينات عنده لا تكون إلا محسوسة لا معقولة ، وعنده لا توصف بالحس[2]، فكيف يقول : إنه لا يعزب شىء شخصى مع قوله : إنه لا يعلم شيئا عن المشخصات المتغيرة ؟

الوجه الخامس عشر

الوجه الخامس عشر : أنه قال : « فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ، ويتوسط ذلك فى أشخاصها » .

فقد أثبت هنا أنه يعلم الموجودات التامة بأعيانها ، وذلك كالأفلاك والكواكب ، مع ما يثبتونه من العقول والنفوس .

ثم قال : « وإن عقلت الفاسدات بما هى مقارنة للمادة وعوارض المادة ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة » .

ومعلوم أن الأفلاك والكواكب عندهم أجسام مقارنة للمادة ، فيجب أن لا تكون على هذا القول معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

---

(١) فى الأصل : علقت ، وهو تحريف. (٢) فى الأصل : بالحسن .

وقد قال : إنه يعقلها بأعيانها . فسمّى العلم بالأجسام المعينة تارة عقلا ، وتارة قال : هو حس أو تخيل ، ليس بعقل . وأثبت أنه يعلمها تارة ، ونفى ذلك أخرى ، لكونه حسًا لا عقلا .

وليس الكلام هنا فى إدراكها متغيرة أو غير متغيرة ، بل فى إدراك الأجسام المعيّنة هل يعلمها معينة أم لا ؟ وهل ذلك عقل أو حس ؟ فقد أثبت أنه يعقلها ، وعلّل غيرها بعلة تقتضى أنه لا يعقلها ، وهذا تناقض بيّن .

ولا ريب أن كلامه هنا إنما ينفى كونه يعلمها متغيرة ، لئلا يكون متغير الذات . ثم يعلل ذلك بأنه لا يعلم الحسيّات .

لكنه فى موضع آخر قال : « إن كل صورة محسوسة[1] وكل صورة خيالية فإنما يدركها المدرك بآله متجزئة ، وإن مدرك الجزئيات لا يكون عقلا ، بل قوة جسمانية .

وهنا قد ذكر أن واجب الوجود يدرك الجسمانيات التامة بأعيانها ، فيلزم أحد الأمرين . إما / أنه جسم يدركها بقوة جسمانية ، وإما أنه لا يدركها كما قاله أرسطو . وإما أن تكون الأجسام تدرك بقوة غير جسمانية ، كما قاله أبو البركات . وقد ناقضه أبو البركات فى هذا الفصل ، وسنذكر إن شاء الله كلامهما .

ص ٣٧٥

فكلام ابن سينا فى العلم متناقض ، فإنه يثبت أنه يعلم الموجودات التامة بأعيانها ، وهذا يناقض جميع ما ذكره فى نفى

(١) فى الأصل . محسوس . وسبقت العبارة (ص ٥) وفيها : محسوسة .

العلم ، أو حصول التغير . ولم يذكر على نفى كونه عالما بالجزئيات إلا حصول التغير . وأما التعدد فقد التزمه .

الوجه السادس عشر

فيقال : **الوجه السادس عشر** : أن يقال : ابن سينا يثبت علمه بأعيان الباقيات مع كثرتها ، كما سنذكر لفظه إن شاء الله . وما ذكره من الحجة على نفى علمه بالمتغيرات ، مثل كونه إما متقوم وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة . وقوله : تكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره ، ونحو ذلك – يلزم من العلم بأعيان الباقيات وأنواع المتغيرات ، كما يلزم فى المتغيرات ، وإنما يختص المتغيرات بحدوث شىء آخر ، وذاك ليس عنده ما ينفيه بخصوصه ، فإنه يجوّز فى القديم أن تحله الحوادث ، وإنما منع حلول الحوادث به لكونه يمنع قيام الصفات ، أو أن يقول بما ذُكر عن أرسطو من أن ذلك يوجب تعبه وكلاله ، وكل ذلك فضيحة من الفضائح ، ما يظن بأضعف الناس عقلا أن يقول بمثل ذلك .

ولولا أن هذا نقل أصحابهم عنهم فى كتبهم المتواترة عنهم عندهم ، لاستبعد الإنسان أن يقول معروف بالعقل مثل هذا الهذيان .

وهذه ألفاظ ابن سينا فى « الإشارات » بعد أن قرر بطلان قول من يقول باتحاد العاقل والمعقول[1] : « فيظهر لك من هذا أن كل

(١) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٦/٤ .وكلامه هنا هو فى أول الفصل الثانى عشر من الكتاب وبدأ كلامه بعبارة : تذنيب : فيظهر لك . . .

ما يعقل بأنه[١] ذاتٌ موجودةٌ ، تتقرر فيها القضايا[٢] العقلية تقرير[٣] شيء فى شيء آخر » . قال[٤] : « تنبيه : الصورة[٥] العقلية قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية . مثلا ، كما تستفيد صورة السماء من السماء . وقد يجوز أن تسبق الصورة الأولى[٦] إلى القوة العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج ، مثلما تعقل شكلا ثم تجعله موجودًا . ويجب أن يكون بما يعقل[٧] واجب الوجود من الكل على الوجه الثانى » .

ثم قال[٨] : « تنبيه : كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى متصور لوجود الصورة فى الأعيان[٩] أو غير موجودها بعد ، فى جوهرٍ قابل للصور[١٠] المعقولة . ويجوز أن يكون للجوهر / العقلى من ذاته لا من غيره . ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية . وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته » .

ص ٣٧٦

---

(١) الإشارات : ما يعقل فإنه . . .

(٢) الإشارات : الجلايا . وهكذا قرأها الطوسى فى « شرحه » .

(٣) الإشارات : تقرر .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤/٧٠٦—٧٠٧ وبدأه بقوله : الفصل الثالث عشر : تنبيه .

(٥) الإشارات : الصور .

(٦) الإشارات ٣ ، ٤/٧٠٧ : الصورة أولا . . .

(٧) الإشارات : ما يعقله .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٤/٧٠٧ – ٧٠٨ ، وبدأه بقوله : الفصل الرابع عشر : تنبيه . .

(٩) فى الأصل : من سبب عقلى يكون متصور لوجود الصورة فى الأعيان . وفى « الإشارات » : من سبب عقلى مصوِّر لموجود الصورة فى الأعيان .

(١٠) الإشارات ٣ ، ٤/٧٠٨ : للصورة .

قلت : فقد بين أن علم الرب هو من نفسه لا من غيره ، وأن علمه بالمعقولات ليس مستفادًا بها بل علمه بها سبب لوجودها ، وحينئذ فلا يكون علمه مفتقراً إلى معلومه ، بل معلومه مفتقرًا إلى علمه ، سواء كان المعلوم متغيرًا أو غير متغير .

ثم قال(١) : « إشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقق(٢) ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه(٣) وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث حدثها(٤) فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا » .

ثم قال(٥) : « إشارة : إدراك الأول للأشياء من ذاته فى ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشىء مدرِكا ومدرَكاً ، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية [اللازمة](٦) للأول بإشراق الأول ، ولما بعده منه من ذاته ، وبعدهما الإدراكات النفسانية التى هى نقش ورسم ، عن طابع عقلى متبدد(٧) المبادىء والمناسب » .

ثم قال(٨) : وهم وتنبيهٌ : ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ، ولا بعضها مع بعض ، لِمَا ذكرت. ثم سلمت أن

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ،٧٠٩/٤ .

(٢) الإشارات : على ما تحقق .

(٣) فى الأصل : منه ، والمثبت من « الإشارات » .

(٤) الإشارات : وجوبها .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ،٧١٠/٤ – ٧١١ .

(٦) اللازمة :ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات »

(٧) الإشارات ٣ ، ٧١١/٤ : عن طبائع عقلية متبددة .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ،٧١٢/٤ – ٧١٦

الواجب الوجود[١] يعقل كل شىء ، فليس واحداً حقًّا ، بل هناك كثرة فنقول : إنه لما كان تعقل ذاته بذاته ، لم[٢] يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة ، جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلة فى الذات مقوِّمة [بها][٣] ، وجاءت أيضا على ترتيب . وكثرة اللوازم من الذات مباينة ، أو غير مباينة ، لا تثلم الوحدة . والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة أسماء ، لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته » .

قلت : فقال[٤] : هذا الكلام صريح فى ثبوت صفات الله قائمة به ليست إضافية ولا سلوب ، كما قال : « تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب » .

وهذا مما اعترف به الشارحون لكلامه ، المنتصرون له وغير المنتصرين .

كلام الرازى فى « شرح الإشارات »

قال الرازى فى شرحه[٥] : « أقول[٦] هذا سؤال جيد ، وتقديره[٧] : أنك إذا قلت : الله يعلم جميع الماهيات ، والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم ، فقد حصل فى ذاته صور المعلومات بأسرها ، ثم زعمت أن العالم لا يتحد بالعلم ، فلزم أن تكون[٨] ذات

(١) الإشارات ٣ ، ٧١٣/٤ : ثم قد سلمت أن واجب الوجود .

(٢) الإشارات ٣ ، ٧١٤/٤ : ثم .

(٣) بها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » ٣ ، ٧١٥/٤ .

(٤) لعله الرازى فى « شرح الإشارات » .

(٥) فى « شرح الرازى » . (ط . المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٣٢٥) ٧١/٢ .

(٦) أقول : ليست فى « شرح الرازى » .

(٧) شرح الرازى : وتقريره .

(٨) شرح الرازى : فلزمك أن يكون .

الله محلاً لتلك الصورة الكثيرة ، الغير / المتناهية[١] » . ص ٣٧٧

قال[٢] : « وحاصل جوابه أنه التزم ذلك ، وبيَّن أنه لا يلزم منه محذور ، لأن الدلالة إنما دلت على تنزيه ذات الله[٣] عن الكثرة . فأما أنه لا يكون فى لوازمه كثرة ، فذلك مما لم يثبت بالدلالة أصلاً . وقد بيّنا أن علمه بالأشياء من لوازم علمه بذاته ، فتكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالأشياء كثرة فى لوازم ذاته ، وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة فى الملزوم ، فإن الوحدة التى هى أبعد الأشياء عن طبائع الكثرة ، يلزمها لوازم غير متناهية ، من كونها نصفاً للاثنين ، وثُلُثاً للثلاثة ، وربعا للأربعة ، وهلمَّ جرًّا ، إلى ما لا نهاية له » .

ثم **قال** بعد ذلك[٤] : « فالأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية[٥] وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة أسماء ، لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية[٦] ذاته » .

قال الرازى[٧] : « وأقول : إن هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب[٨] الفلاسفة فى مسألتين من أمهات المسائل : إحداهما : أن المشهور من قولهم إن البسيط لا يكون قابلا وفاعلا . وهنا اعترف

(١) كُتب فى الأصل فوق هذه الكلمة كلمة : (كذا) .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٣) شرح الرازى : على تنزه ذات الله تعالى .
(٤) أى ابن سينا ، وهو كلامه الذى سبق قبل قليل . ونقل الرازى هذا الكلام فى شرحه .
(٥) فى الأصل : وغيرها ، وهو تحريف .
(٦) فى الأصل : وحدانيته ، وهو تحريف .
(٧) بعد كلامه السابق مباشرة .
(٨) شرح الرازى : مذاهب .

بأن المؤثر فى تلك الصور العقلية ذاته ، والقابل لها أيضا ذاته . فالبسيط هناك فاعل وقابل .

وثانيتها[١] : أن المشهور من مذهبهم أنه ليس لله من الصفات إلا السلوب والإضافات[٢] . وهاهنا اعترف بأن لله كثرة لوازم إضافية وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، فأثبت لله صفات ثبوتية غير إضافية ، وكيف يمكنه أن لا يُعرف بذلك ؟[٣] وعنده أن الله عالم بالماهيات ، والعلم بالأشياء عنده عبارة عن حصول صورة فى العالم ، وتلك الصورة[٤] ليست مجرد إضافات ؛ لأن مذهبه أن الصورة[٥] الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول[٦] ، والمساوى[٧] للجواهر والكميات والكيفيات فى تمام ماهيتها كيف يكون مجرد إضافات ؟

فظهر أن الفلاسفة لا يمكنهم ادّعاء تنزّه الله[٨] عن الصفات الحقيقية » .

كلام الآمدى

وكذلك الآمدى قال : « واعلم أن من أثبت لواجب الوجود من الفلاسفة علما ، وفسَّر العلم بانطباع صورة المعلوم فى النفس ، فقد أثبت لواجب الوجود صفة وجودية زائدة على ذاته ، وناقض أصله فى نفى الصفات الوجودية الزائدة لذات واجب الوجود

---

(١) شرح الرازى : .. قابل وفاعل وثانيها (وفى الأصل أيضا : وثانيها ، وهو خطأ) .

(٢) شرح الرازى : .. لله تعالى من الصفات إلا الإضافات والسلوب .

(٣) شرح الرازى : .. أن لايعترف بذلك .

(٤) شرح الرازى : صورها فى العالم وتلك الصور .

(٥) شرح الرازى : .. لأن من مذهبه أن الصور .

(٦) شرح الرازى : العقول .

(٧) شرح الرازى : والمسارى ، وهو تحريف . (٨) شرح الرازى : .. ادعاء تنزيه الله تعالى .

ضرورة ، لأن انطباع صورة المعلوم فى النفس أمر وجودى زائد على الذات » .

كلام الطوسى فى « شرح الإشارات »

ثم إن **الطوسى** فى شرحه قرر ما ذكره الرازى وزاد عليه ، هذا مع كثرة مناقضته للرازى وحرصه على ذلك وعلى نصر ابن سينا ، ومع هذا / فلما شرح هذا الفصل **قال**(١) : « تقرير الوهم أن يُقال : إنك ذكرت أن المعقولات لا تتحد بالعاقل ، ولا بعضها ببعض ، بل هى صور متباينة منفردة(٢) فى جوهر العاقل ، وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شىء ، فإذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته . ويلزمك على ذلك أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقًّا . بل تكون مشتملة على كثرة » .

ص ٣٧٨

قال(٣) : « وتقرير التنبيه أن يقال : إن الأول لما عقل ذاته بذاته ، وكانت(٤) ذاته علة للكثرة ، لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته ، فتعقله للكثرة لازم معلوم له ، فصور الكثرة ، التى هى معقولاته(٥) ، هى معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات ، فهى متأخرة(٦) عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة . وذاته ليست بمتقومة بها ، ولا بغيرها ، بل هى واحدة . وتكثّر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علمها(٧)

(١) فى « شرح الإشارات » بذيل « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٧١٢ - ٧١٣ .

(٢) شرح الطوسى ٣ ، ٤/٧١٣ : متقررة .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٤/٧١٣ .

(٤) فى الأصل : وكان ، والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٥) فى الأصل : مفعولاته . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٦) فى الأصل : متأخر . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٧) شرح الطوسى : علتها .

الملزومة إياها[١] ، سواءٌ كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة أو مباينة لها[٢] ، فإذن تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم[٣] بذاته ، المتقدم عليها بالعلية والوجود ، لا يقتضى تكثّره . والحاصل أن الواجب واحد ، ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المقررة[٤] فيه » .

قال[٥] : « فهذا تقرير التنبيه . وباقى الفصل ظاهر » .

قال[٦] : « ولاشك فى أن القول بتقرر لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا[٧] معا ، وقول[٨] بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح » يعنى الرازى[٩] .

« وقول[١٠] بكونه محلاًّ لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علوا كبيرًا ، وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته ، وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما[١١] يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحالّة

---

(١) شرح الطوسى : الملزومة لها .

(٢) فى الأصل : له . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٣) فى الأصل : الدائم . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٤) شرح الطوسى : المتقررة .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٣/٤ – ٧١٤ .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٤/٤ .

(٧) شرح الطوسى : قابلا وفاعلا .

(٨) فى الأصل : قول . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٩) يعنى الرازى : إضافة من ابن تيمية .

(١٠) فى الأصل : وقوله . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(١١) فى الأصل : بما . والمثبت من « شرح الطوسى » .

فيه ، إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء ، القائلين بنفى العلم عنه تعالى . وأفلاطن[١] القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها ، والمشّاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول ، إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى » .

قال[٢] : « ولولا أنى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات أنى لا[٣] أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفا لما أعتقده لبيّنت وجه التقصى عن هذه[٤] المضايق وغيرها بيانا شافيا . لكن الشرط أملَك . ومع ذلك فلا أجد فى نفسى[٥] رخصة أن لا أشير فى هذا الموضع إلى شىء من ذلك أصلا ، فأشرت[٦] إليه إشارة خفيفة ، يلوح الحق منها لمن هو ميسّر لذلك » .

قال[٧] : « فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج فى إدراك ذاته / إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو ، فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو . واعتبر من نفسك : أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها ، فهى صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقا ؛ بل بمشاركة

ص ٣٧٩

(١) شرح الطوسى : وأفلاطون .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٤/٤ .

(٣) شرح الطوسى : أن لا

(٤) شرح الطوسى : التقصى من هذه .

(٥) شرح الطوسى : من نفسى .

(٦) شرح الطوسى : فأشير .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٤/٤ - ٧١٥ .

ما من غيرك ، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضا بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك . بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك[١] الصورة فقط على سبيل التركب[٢] . وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك لك[٣] هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟ »

قال[٤] : « ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك[٥] إياها ، فإنك تعقل ذاتك ، مع كونك[٦] لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة ، شرطا فى حصول تلك الصورة[٧] ، الذى هو شرط فى تعقلك[٨] إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ، ليس [دون][٩] حصول الشيء لقابله[١٠] ، فإذن المعلولات الذاتية

---

(١) فى الأصل : وتلك . والمثبت من « شرح الطوسى » ٣ ، ٧١٥/٤ .

(٢) شرح الطوسى : التركيب .

(٣) لك : ساقطة من « شرح الطوسى » .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٥/٤ .

(٥) فى الأصل : تعلقك . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٦) شرح الطوسى : مع أنك .

(٧) شرح الطوسى : تلك الصورة لك .

(٨) فى الأصل : تعلقك . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٩) دون : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الطوسى » .

(١٠) فى الأصل : القابله . والمثبت من « شرح الطوسى » .

للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة من غير أن تحل فيه ، فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هى حالةً فيه .

وإذ[١] تقدم هذا فأقول : قد علمت أن الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود ، إلا فى اعتبار المعتبرين على ما مر . وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعنى ذاته ، وعقله لذاته ، شيئاً واحدًا فى الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولَيْن أيضا : أعنى المعلول الأول وعقل الأول له ، شيئا واحدًا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأول ، والثانى متقررًا فيه. وكما[٢] حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباراً[٣] محضًا ، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك . فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول ، تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها ، وهى تعقل الأول / الواجب ، ولا موجود إلا وهو[٤] معلول للأول الواجب ، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه [فى][٥] الوجود حاصلة فيها . ص ٣٨٠

(١) شرح الطوسى : وإذا .

(٢) فى الأصل : كما . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٣) شرح الطوسى : اعتباريا .

(٤) فى الأصل : هو . والمثبت من « شرح الطوسى » ٣ ، ٧١٦/٤ .

(٥) فى : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « شرح الطوسى » .

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه ، فإذن لا يعزب عنه[1] مثقال ذرة ، من غير لزوم محال من المحالات المذكورة » .

قال[2] : « فهذا أصل إن حققته وبسطته انكشفت لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية ، إن شاء الله تعالى . و﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾[سورة المائدة : ٥٤] . ولولا أن تلخيص هذا البحث على هذا الوجه الشاق يستدعى كلاما بسيطا ، لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو ، لذكرت ما فيه كفاية ، لكن الاقتصار[3] هنا على هذا الإيماء أَوْلى » .

الرد على كلام الطوسى من وجوه

قلت : فليتدبر العاقل الذى هداه الله تعالى وفهَّمه ما جاءت به الرسل ، وما قاله غيرهم ، كلام هذا الذى هو رئيس طائفته فى وقته[4] ، وما قرّر به كلام سلفه الملحدين فى علم الله تعالى ، لما كان ابن سينا – وهو أفضل متأخريهم – قد قال فى ذلك بعض الحق الذى يقتضيه العقل الصريح ، مع موافقته للنقل الصحيح ، فأراد هذا الطوسى أن يرد ما قاله ابن سينا من الحق انتصاراً لطائفته الملاحدة ، فقال فى الكلام الذى عظّم قدره وتبجح به ، ما يظهر

---

(١) شرح الطوسى : عن علمه .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٧/٤ .

(٣) فى الأصل : الاختصار . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٤) يقصد به ابن تيمية النصير الطوسى .

لمن فهمه أنه من أفسد أقوال الآدميين ، وأشبه الأشياء بأقوال المجانين .

ولا ريب أن هذه عقول كادها باريها ، لما ألحدت فى صفات الله تعالى ، وأرادت نصر التعطيل ، وقعت فى هذا الجهل الطويل . فجَعَل[1] نفس الحقائق ، المعلومة الموجودة المباينة للعالم ، هى نفس علم العالِمِ بها ، ولا ريب أن هذا أفسد من قول من جَعَل العلم نفس العالم ، كما يقوله طائفة من النفاة ، كابن رشد ونحوه ، وقول أبى الهذيل خير منه .

ولاريب أن من جَعَل نفس المخلوقات نفس علم الخالق بها ، فقد أتى من السفسطة بما هو من أعظم الأشياء فرية على الخالق تعالى وعلى مخلوقاته ، وما هو من أظهر الأقوال فسادًا عند كل من تدبره .

والحمد لله الذى جعل أقوال الملحدين يظهر فسادها لكل ذى عقل ، كما علم إلحادهم كل ذى دين ، هذا مع تعظيم أتباعهم لهم ، ونسبتهم لهذا ونحوه إلى التحقيق فى المعارف الحكمية ، والعلوم الإلـٰهية .

ثم إن هذه اللوازم الظاهرة الفساد بناها على مقدمة استسلفها ممن سلَّمها / له مَن أشباهه . وأقرب الأشياء شبها بهذا القول ، قول أهل الوحدة ، الذين يقولون : وجود المخلوق عين وجود الخالق ، ص ٣٨١

(١) أى نصير الدين الطوسى .

فإن أولئك جعلوا الوجودين وجودا واحدًا ، وهذا جَعَل نفس علم الخالق ووجود المخلوق شيئا واحدًا ، فتلك وحدة فى وجوده ، وهذه وحدة فى علمه ، مع وجود المخلوقات .

ولا ريب أن قول النصارى بالاتحاد والحلول ، أقرب إلى المعقول من قول هؤلاء ، فإن أولئك يجعلون الكلمة ، التى هى عندهم جوهر قد تجدد له اتحاد بالمسيح ، وهؤلاء جعلوا نفس علمه اللازم له ، الذى لم يزل ولا يزال ، هو نفس المخلوقات كلها .

ونحن نبين فساد مقدماته التى استسلفها ، وفساد نتائجه التى استنتجها .

أما قوله[1] : « العاقل ، كما لا يحتاج فى إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو ، فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته بذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصـــادر التى بها هو هو » .

الوجهان الأول والثانى

فيقال : كلا المقدمتين ممنوع ، فلا نسلّم أنه لا يحتاج فى إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته ، ولا نسلم أنه إذا كان كذلك لا يحتاج فى إدراك ما يصدر عنه إلى صورة غير صورة الصادرة عنه .

والمقدمة الأولى له فيها سلف ، وعليها بنى طائفة من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ، كالسهروردى المقتول ، كلامهم فى مسألة

---

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته على الأصل المطبوع .

العلم ، وإن كان جماهير العقلاء من بنى آدم يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة .

حتى قال الرازى : « وأعلم أنه لولا ولوع الناس بكل كلام هائل لا يخلّصون حقيقته[1] ، لما احتيج إلى الكلام على قولهم : إن الشيء الأحدى الذات عقل وعاقل ومعقول ، من غير تعدد صفاته . وأما هذه الثانية فما علمت له فيها سلفا ».

فنقول فى الأولى التى ذهب إليها بعض سلفه ، لم قلت : إن العالِمَ إذا علم نفسه ، لم يكن علمه بنفسه إلا مجرد نفسه ؟ وما الدليل على ذلك ؟ وهل هذه إلا مجرد الدعوى ؟

ثم إنها دعوى معلومة الفساد بالضرورة وبالأدلة ، فإن الإنسان حاله قبل أن يعرف نفسه ، خلاف حاله إذا عرفها : يعلم أنه حصل له علم لم يكن ، مع أن نفسه لم تزل ، ويعلم أنه إذا قال : عَلِمْتُ نفسي ، كان فى / هذا قدر زائد على قوله : كانت نفسي . ص ٣٨٢

وإذا قال : عِلْمِى بنفسى موجود ، علم أن هذا زائد على قوله : نفسي موجودة . وقوله : عَلِمْتُ نفسى ، كقوله : أحببت نفسى ، وظلمت نفسى ، ورأيت نفسى ، فهل يكون حبه لها وظلمه لها ورؤيته لها هو ذاتها ؟ !

ومن الأقوال المشهورة عند الناس : من عرف نفسه عرف ربه ، فلو كانت معرفته بنفسه هو نفسه ، لكان كل أحد عارفا بنفسه وبربه .

(١) بعد كلمة « حقيقته » توجد كلمتان لم تظهرا فى المصورة .

ثم إن العاقل يتبين له كل وقت من أحوال نفسه ، ما لم يكن متبينا له قبل ذلك ، فيزداد عقلا ومعرفة وتبيّنا لنفسه . ويجد ذلك فيه وجودًا ضروريًا[1] ، كما يجد علومه الضرورية ، فكيف يكون علمه بنفسه ليس فيه زيادة على مجرد نفسه ، التى كانت قبل العلم بها ؟

وقول القائل : « العاقل لا يحتاج فى إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو » .

يقال له : [من] المعلوم بالضرورة[2] أن إدراك ذاته ليس هو عين ذاته ، بل إذا قَدَّر ذاته بدون إدراكها ، وقدر ذاته مع إدراكها ، كان إدراكها قدرًا زائدًا على ذاته بدون إدراكها ، وهذا الإدراك غير الذات الخليّة عن إدراك ، فهذا معلوم بالحس والضرورة .

ثم إن كان القائل ممن يقول : الإدراك هو انطباع صورة المعقول فى العاقل ، أو يقول : الإدراك هو نفس تلك الصورة ، أو هو إدراك تلك الصورة ، أو يقول : ليس هناك صورة ، بل الإدراك علم بالمدرك بلا صورة ، أو يقول : هو نسبة بين المدرِك والمدرَك بلا صورة ، فأى قول فى هذه الأقوال قاله ، فلا بد له أن يجعل الإدراك ليس هو المدرك ، فليس العلم هو نفس المعلوم ، كما أنه

---

(١) فى الأصل : وتجد ذلك فيه وجد ضرورا ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : . . له العلوم بالضرورة ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

ليس هو العالِم ، بل يُعقل بالضرورة الفرق بين العالم والمعلوم والعلم ، كما يُعقل الفرق بين المريد والمراد والإرادة ، والمرئى والرائى والرؤية ، والمسموع والسامع والسمع ، والمحبوب والمحب والمحبة .

لكن إن كان الواحد هو العالم والمعلوم ، والمحب والمحبوب ، بحيث يقال : إنه يعرف نفسه ، ويحب نفسه ، فهنا ، مع كونها العالم والمعلوم ، والمحب والمحبوب ، فليس علمها بنفسها وحبها نفسها هو ذات نفسها ، بل يمكن تقديرها غير عالمة بنفسها ولا محبة لنفسها ، ويمكن تقديرها مع علمها وحبها .

ويعلم أنه مع تقديرها الوجود ، هناك أمر موجود زائد على تقدير العدم ، / هذا مع أن جهة كونه عالما غير جهة كونه معلوما ، وإن كانت الذات واحدة . وأما نفس العلم فليس هو لا ذات العالم ، ولا ذات المعلوم . ص ٣٨٣

وقول القائل : الشيء لا يضاف إلى نفسه ، كلام مجمل . فإن عنى به أنه لا يضاف فى اللفظ ، فهذا ليس بحثا عقليا ، مع أنه ممنوع ، فإنه قال : نفسه وذاته ، وليس الكلام فى هذه .

وإن أراد بذلك ما نحن فيه ، وهو أن ذاته لا تتعلق بها الصفات الثبوتية الإضافية ، كالعلم والحب والظلم ، فلا يكون عالما بنفسه ، ولا محبًّا لها ، ولا ظالما لها — فهذا مكابرة .

ثم لو قُدِّر أن إدراكه لذاته ليس فيه صورة عقلية غير صورة ذاته التى بها هو ، فلم قلت : إنه يلزم مثل ذلك فى إدراك كل

شيء ؟ والذين فرّقوا قالوا : ذاته لا تضاف إلى ذاته ، وهذا الفرق منتفٍ فيما سواهما .

قالوا : ليس بينه وبين ذاته واسطة أقرب من ذاته إلى ذاته ، وهذا منتفٍ فيما سوى ذاته .

وقالوا : العلم هو العالم وليس هو المعلوم ، فعلمه بذاته هو نفس ذاته ، بخلاف علمه بغيره .

وبالجملة فهم قد ذكروا فروقًا ، إن كانت صحيحة بطل الجمع ، وإن كانت باطلة مُنع الحكم فى الأصل .

أما كون الحكم فى الأصل يوجد مسلما ، مع قياس العلم بما سواه على العلم بنفسه ، فى أن كل عالم بمعلوم هو نفس المعلوم ، وليس هناك علم زائد على المعلوم – فهذا مردود بصريح العقل ، ومجرد تصوره التام كاف فى العلم بفساده .

الوجه الثالث

الوجه الثالث[1] : أن يقال : قوله : « فلا يحتاج فى إدراك ما يصدر عن ذاته بذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التى بها هو هو » قضية معلومة الفساد بالضرورة ، فإن الإنسان يجد من نفسه أنه إذا أراد أن تصدر عنه صورة خارجية ، من قول أو فعل ، فإنه يتصور فى ذهنه ما يريد أن يظهره قبل أن يظهره ، ويميّز بين الصورة التى فى ذهنه ، وبين ما يُظهره بقوله وفعله .

---

(١) الوجه الثالث : كذا بالأصل ، ولعل ابن تيمية عد الرد على المقدمتين فى كلام الطوسى هما الوجهان السابقان .

والفلاسفة ، مع سائر العقلاء ، متفقون على هذا ، ويقولون : أول الفعلة آخر العمل ، وأول البُغية آخر الدَرَك ، ويقولون : العلة الغائية هى أولٌ فى التصور آخر فى الوجود . وجمهور العقلاء يقولون : السابق هو تصور العلة الغائية وإرادتها .

وأما ابن سينا ونحوه من الفلاسفة فيقولون : بل نفس العلة هى السابقة/فى الذهن . ويقولون : العلة الغائية علة فاعلية للعلة الفاعلية . ص ٣٨٤

وجمهور العقلاء لا يجعلونها علة فاعلية ، بل يقولون : تصور الفاعل لها ، وإرادته لها ، به صار فاعلا ، فلولا تصور الغاية والإرادة لها لما كان فاعلا ، فتصورها وإرادتها شرط فى كون الفاعل فاعلاً ، وهى مقدمة فى التصور والإرادة ، وإن تأخرت فى الوجود .

ففى الجملة العاقل الفاعل فعلا باختياره ، يتصور ما يريد أن يفعله فى نفسه ، ثم يوجده فى الخارج ، فتلك الصورة الموجودة فى الخارج بفعله ، ليست هى الصورة المعقولة فى ذهنه ، كمن أراد أن يصنع شكلا مثلثا أو مربعا ، أو يصنّف خطبة ، أو يبنى دارا ، أو يغرس[1] شجرا ، أو يسافر إلى مدينة ، فإنه يتصور ما يريده ابتداءً ، فتكون له صورة عقلية فى نفسه ، قبل صورته التى توجد فى الخارج ، وهو معنى قولهم : أول البُغية آخر الدَرَك ، أى أول ما تبغيه فتريده وتطلبه ، هو آخر ما تدركه وتناله .

(١) فى الأصل : يعرش ، وهو تحريف .

وهذا العلم ، هو[1] العلم الفعلى المشروط[2] فى الفعل ، وعلم الرب عندهم فعلى ، فكيف يكون نفس علمه به ، هو نفس المعلوم الذى أبدعه فى الخارج ؟ وهل يقول هذا من يتصور ما يقول ؟

الوجه الرابع

الوجه الرابع : قوله[3] : « **واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها ، فهى صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقا ، بل بمشاركةٍ ما من غيرك ، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل ، كما تعقل ذلك الشىء بها ، كذلك تعقلها بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك** » إلى قوله : « **وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل ، مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟** » .

فيقال له : هذا تلبيس لا يروج إلا على جاهل أو متجاهل ، فإن هنا أمرين : أحدهما : الشىء الموجود فى الخارج ، وهذا هو الذى يقال : إن تعقله ارتسام صورته فى العالم . والثانى : نفس الصورة العلمية التى فى العاقل المطابقة لهذا المعلوم ، فهذه الصورة لم يقل أحد : إنها تفتقر إلى صورة أخرى ، فإن هذه هى العلم .

ص ٣٨٥

وهم قالوا : إن العلم صورة مطابقة/للمعلوم . والعلم من حيث هو علم لا يجب أن تكون له صورة غير نفسه فى العقل تطابقه ،

---

(١) فى الأصل : وهو .

(٢) فى الأصل : الشروط ، وهو تحريف .

(٣) وهو الكلام الذى سبق إيراده ومقابلته على شرح الطوسى ٣ ، ٧١٥/٤ .

اللهم إلا إذا قيل : إن ذلك العلم صار معلوما ، فتكون له صورة من حيث هو معلوم ، لا من حيث هو علم .

وقوله : « إنك تعقل شيئا بصورة تتصورها وتستحضرها ، فهى صادرة عنك ، وأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضا بنفسها » .

فيقال : قوله : « صادرة عنك » إنما تُعرف فيما يفعله الإنسان . أما حصول الصورة العلمية فى نفسه ، فهذا قد يكون ضروريا حصل بغير فعل منه ، وإن كان نظريا فهو ضرورى بعد وجود سببه .

ولهذا من يقول : المتولّدات ليست مكتسبة ، يجعل جمهورهم العلوم كلها ضرورية ، كما قال أبو المعالى : « والمختار عندنا أن العلوم كلها ضرورية » . وحينئذ فلا تكون تلك الصورة العقلية صادرة عنه ، بل هى حاصلة فى ذاته بغير اختياره .

وعلم الرب القديم اللازم لذاته ، كعلمه بنفسه ، لا يقال : إنه صادر عنه ولا مفعول له ، بل هو كحياته . ولكن ما يتجدد من سمع وبصر وعلم بالكائن كائناً ، فهذا مَنْ أثبته فإنه يمكن أن يجعله صادرًا عنه .

وأما علمه بالأشياء التى يريد أن يفعلها قبل فعلها ، فهذا للناس فيه كلام بحسب تنازعهم فى هذا الأصل .

وعلى كل قول ، وبكل تقدير ، ليست صورة المعلوم التى خلقها

وأبدعها هى نفس علمه به ، وإذا سمى العلم صورة عقلية ، فليس هذا هو ذاك .

وإذا قيل : إن عقل العاقل للصورة الموجودة ، لا يكون إلا بصورة عقلية ، لم نقل : إن الصورة العقلية لها صورة أخرى .

ولكن للناس هنا نزاع . وهو أن العلم بالعلم هل يحصل بالعلم أم لابد من علم ثان ؟ وكذلك العلم الثانى هل يفتقر إلى ثالث ؟ فمن أثبت ذاك بطلت الحجة على قوله . ومن نفى ذاك ، قال : العلم يعلم به غيره ، فلأن يعلم هو بنفسه بطريق الأَوْلى ، كالنور الذى يرى به غيره ، ويرى هو بنفسه ، فلا يلزم إذا احتاج ما ليس بعلم إلى صورة عقلية ، أن يحتاج نفس العلم إلى صورة عقلية غير العلم ، بل من علم شيئا علما تاما ، علم أنه عالم . ومن نصر القول الأول يقول : قد يعلم المعلوم ويذهل عن كونه عالما به .

ص ٣٨٦ فإن قيل : هذا لا يتصور فى حق الله تعالى ،/فإنه يعلم المخلوقات ، ويعلم أنه عالم بها ، فإذا كان العلم بكونه عالما ، ليس هو العلم بالمعلوم المنفصل ، لزم وجود علوم لا تتناهى .

وهذا هو الذى احتج به الطوسى . فيُقال : علمه بنفسه يوجب كونه عالما بصفاتها ، ومن صفاتها كونه عالما بهذا وهذا ، فعلمه بنفسه يتضمن العلم بكونه عالما بالمعلومات ، وهذا العلم ليس هو العلم بالمعلومات المخلوقات ، لكن هو مستلزم له ، فعلمه تعالى بنفسه مستلزم للعلم بجميع صفاته ، يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ،

فليس هناك علمان متباينان ، بخلاف علمه ومخلوقه المعلوم ، فإن هذا مباين لهذا .

والعلم محله نفسه المقدسة ، والمخلوق [ليس][1] بمباين له ، فكيف يكون هو إياه ؟ وهو سبحانه يعلم الشيء قبل وجوده ، فيكون العلم به موجودًا ، والمعلوم لم يوجد بعد .

وهذا بخلاف علمه ، وعلمه بعلمه . فإنه يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ، فيمكن أن يُقال : علمه بنفسه يتضمن العلم بعلمه ، فلا يوجد بدونه ، كما يوجد علمه بالمخلوقات قبل وجود المخلوق .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : **قوله** : « بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك[2] ، وبتلك الصورة فقط ، على سبيل التركب » .

فيقال : تضاعف هذا الاعتبار هو الذى يريده من يقول بتضاعف الصور ، فإن مقصودهم أن العلم بالعلم بالشيء ليس هو العلم بالشيء . ثم كون العلم صورة المعلوم فى العالم ، أو إدراك الصورة ، أو إدراكه بلا صورة ، أو نسبة ، أو غير ذلك – نزاع فى حقيقة العلم .

والمقصود هنا أن علم العالم بالمعلوم ليس هو المعلوم ، وهو يريد أن يقرر أن العلم بالمعلوم عين المعلوم ، كما أن العلم بالعلم بالمعلوم هو نفس العلم المعلوم . وجوابه إما بالمنع ، وإما بالفرق .

---

(١) ليس : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : بذلك ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الطوسى » وسبقت هذه العبارات ، وسبقت مقابلتها على « شرح الطوسى » .

فإن كان العلم بالعلم زائدا على العلم ، مُنع الحكم فى الأصل . وإن لم يكن زائدا ، فالفرق حاصل . وهو يريد التسوية بين العلم بالعلم وبين العلم بالمعلوم .

ونقول : إذا كان ذاك المعلوم هو نفسُ العلم ، فكل معلومٍ نفس العلم . وكلا المقدمتين ممنوعة ، ولقد قدّر أنه لم تنحل هذه الشبهة ، فنحن نعلم علما ضروريا أن هذا سفسطة ، وأن من جعل نفس المعلوم الموجود المخلوق ، هو نفس علم العالم به ، فهو مكابر جاحد للخالق .

ص ٣٨٧ — الوجه السادس

/ **الوجه السادس** : **قوله** : « ولا تظنن أن كونك محلاًّ لتلك الصورة شرط فى تعقلك[1] إياها ، فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاًّ لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقلك إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول » .

فيقال : هنا صورتان : الصورة الموجودة فى الخارج ، والصورة المعقولة المطابقة لتلك المسمّاة بالعلم

فإن أريد أن كونه محلاًّ للصورة العقلية ، ليس شرطا فى تعقل

---

(١) فى الأصل : تعلقك . وسبق إيراد هذه العبارات ومقابلتها . والصواب - إن شاء الله - ما أثبته .

الصورة العقلية ، فهذا باطل . فإن تعقلها لا يكون إلا بحصولها له ، والصورة العقلية لا تحصل له إلا إذا قامت به ، بل الصورة العقلية لا تكون إلا حالّة فى الإنسان ، لا تكون حاصلة له بدون الحلول أبدًا .

وكذلك كل عالم لابد أن يكون العلم قائما به ، وحصول العلم للعالم بدون قيامه به ممتنع ، فإن العلم لا يقوم بنفسه ، ولو قُدِّر قيامه بنفسه لم تختص به ذات دون ذات ، فلا تكون الذات عالمة علما ، إن لم يكن ذلك العلم قائماً بها .

وهذا مما رُدّ به على جهم حيث قال : « إن الرب عالم بعلم لا يقوم به ، لامتناع قيام الصفات به » .

كما رُد به على البصريين من المعتزلة قولهم : مريد بإرادة لا تقوم به .

وقول هذا الطوسى شر من قول جهم ، فإن جهما ، وإن قال : إنه عالم بعلم لا يقوم به — فالعلم عنده ليس هو المعلوم .

وهذا يجعله عالما بعلم منفصل عنه ، ويجعل العلم هو المعلوم .

فإن حقيقة قول النفاة للصفات من الفلاسفة ، من جنس قول النفاة لها من الجهمية ، فيشتركان فى التعطيل ، ويفترقان فى مسائل الحدوث والقدم .

ولهذا وصّى ابن سينا بملازمة قول النفاة للصفات ، فإن القول بالحدوث ممتنع على أصلهم ، فالنفى حجة له عليهم ، بخلاف مثبتة

الصفات ، فإن فساد قول الدهرية على قولهم ظاهر .

وإن أراد أن تعقُّل الموجود فى الخارج ليس مشروطا بحصول الصورة العقلية ، فقد اعترف هو بثبوت الصورة العقلية ، وادّعى أنها صورة المفعول .

ثم نقول : مقصودنا لا يتوقف إلا على إثبات علم قائم بالعالِم ،/سواء سُمِّى صورة عقلية أو لم يسم ، فعقل الوجود فى الخارج لا يكون إلا إذا قام بالعاقل عقل له ، وذلك العقل ليس هو العقل الموجود فى الخارج المباين للعاقل . وإذا سُمِّى ذلك العقل صورة عقلية ، وقيل : إن التعقل ليس مشروطا بها ، كان معناه أن وجود العلم ليس مشروطا بوجود العلم .

ص ٣٨٨

ومعلوم أن الشيء لا يثبت بدون لازمه ، فكيف يثبت الشيء مع انتفائه ؟ وهل هذا إلا جمع بين النقيضين : وجوده وعدمه ؟

وحينئذ فكون العالم محلاًّ للعلم شرط فى حصول العلم ، فإن حصول العلم للعالم بدون اتصافه به وقيامه به ممتنع . فلا يكون العقل ، الذى هو العلم ، حاصلا للعاقل ، إلا إذا كان العاقل ، الذى هو العالم ، محلاًّ لذلك العقل الذى هو العلم ، كما أن المحب لا يكون محبا ، إلا إذا كانت المحبة قائمة به ، وكذلك فى الإرادة والكلام وسائر الصفات .

وهذا أصل مطرد لأهل السنة : أن الصفة إذا قامت بمحل ، عاد حكمها على ذلك المحل ، ولم تتصف بتلك الصفة غير ذلك المحل .

ولهذا قالوا : لو كان كلام الله مخلوقا ، لكان المتكلم به هو المحل الذى خُلق فيه . وطرد أئمتهم وجمهورهم هذا فى الصفات الفعلية . وآخرون ، كالأشعرى ونحوه ، فرّقوا بينهما فرقا ، كانوا به متناقضين عند جمهور الناس من المثبتة والنفاة .

وأما من يقول : عالم لا بعلم يقوم به ، ومريد لا بإرادة تقوم به ، ومتكلم لا بكلام يقوم به – فهذا كلام الجهمية النفاة ، ومن وافقهم من المعتزلة .

وهذا الطوسى وأمثاله هم الجهمية النفاة المتفلسفة الملاحدة . وهو فى التعطيل شر من المعتزلة وغيرهم .

وكذلك ابن سينا وأمثاله هم من أتباع الملاحدة النفاة . وكان هذا الطوسى من أعوان الملاحدة الذين بالألموت ، ثم صار من أعوان المشركين الترك ، لما استولوا على البلاد[١] .

وكذلك ابن سينا ، وقد ذكر سيرته ، فيما ذكره عنه أصحابه[٢] ، فذكر أن أباه كان بلخيا وأنه تزوج بقرية من قرى بخارى[٣] ، فى أيام نوح بن منصور ، بامرأة منها فوُلد بها ، وأنهم انتقلوا إلى بخارى .

---

(١) انظر ما ذكرته عن نصير الدين الطوسى فى مقدمة الجزء الأول (بتحقيقى) من كتاب « منهاج السنة » ، ص ١٩ (م) – ٢٢ (م) ، ط . دار العروبة ، القاهرة ، ١٣٨٢/١٩٦٢ .

(٢) وذلك فى كتاب « نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا » ليحيى بن أحمد الكاشى ، حققه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى رحمه الله ، نشر المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٢ .

(٣) انظر المرجع السابق ، ص ٩ .

قال [١] : « وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين [٢] ومقدمهم ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم . وكذلك أخى . وكانا ربما تذاكروا ذلك بينهم ، وأنا أسمعهم ، وأدرك [٣] ما يقولونه [٤] ، وابتدأوا يدعوننى إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . ثم جاء إلى بخارى [٥] أبو عبد الله الناتلى [٦] ، وكان يدّعى الفلسفة ، وأنزله [٧] /أبى دارنا ، رجاء تعلمى منه [٨] » .

ص ٣٨٩

ثم ذكر قراءته عليه المنطق وإقليدس والمجسطى [٩]

ومعلوم عند كل من عرف دين الإسلام أن المصريين - بنى عبيد الباطنية - كالحاكم وأمثاله ، الذين هم سادة أهل بيته ، من أعظم الناس نفاقا وإلحاداً فى الإسلام ، وأبعد الناس عن الرسول صلى الله عليه وسلم نسباً ودينا ، بل وأبعد الناس عن صريح المعقول وصحيح المنقول ، فليس لهم سمع ولا عقل .

(١) فى المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٢) نكت فى أحوال . . : المصريين ، ويعد من الإسماعيلية .

(٣) فى الأصل : وأدركت . والمثبت من « نكت فى أحوال . . » .

(٤) نكت فى أحوال . . : مايقولونه ولا تقبله نفسى .

(٥) نكت فى أحوال . . : . . الهند . ثم كان يوجهنى إلى رجل يبيع البقل ، قيّم بحساب الهند ، فكنت أتعلم منه . ثم وصل إلى بخارى . . .

(٦) فى الأصل : البابلى . والمثبت من « نكت فى أحوال . . » .

(٧) نكت فى أحوال . . : التفلسف فأنزله . .

(٨) نكت فى أحوال . . : دارنا واشتغل بتعليمى .

(٩) انظر « نكت فى أحوال . . » ص ١٠ - ١١ .

وقولهم فى الصفات صريحُ قولِ جهم ، بل وشرًّا منه ، وزادوا عليه من التكذيب بالحق والبعث والشرائع ما لم يقله الجهم ، تلقيا عن سلفهم الدهرية ، وأخذوا ما نطق به الرسول فى الإيمان بالله واليوم الآخر والشرائع ، فجعلوا لها بواطن يعلم علماء المسلمين بالاضطرار أنها مخالفة لدين الرسول صلى الله عليه وسلم .

فأصحاب « الإشارات » ، هم من جنس هؤلاء ، لكن يتفاوتون فى التكذيب والإلحاد .

وأما قوله : « فإنك تعقل ذاتك ولست بمحل لها » .

فيقال : ليس من شرط الموجود المعلوم أن يكون هو نفسه حالاًّ فى العالِم ، بل أن يكون العلم به حالاًّ فى العالم ، ومن عرف نفسه فلابد أن يقوم فى نفسه علم بنفسه ، فيكون العلم بنفسه حالاًّ فى نفسه ، لا أن تكون نفسه حالَّة فى نفسه ، ولكن هو يريد أن يسوِّى بين العلم والمعلوم ، فيجعل ما لا يُشترط فى المعلوم لا يُشترط فى العلم ، ويجعل العلم نفس المعلوم ، وهذا باطل كما تقدم .

الوجه السابع : قوله[1] : « بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة ، شرطا فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقُّلك إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك » .

الوجه السابع

هذا كلام متناقض ، فإن كونه محلاًّ لتلك الصورة : إذا كان

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٢ .

شرطا فى حصـــول تلك الصورة ، امتنع وجود المشروط بدون شرطه فلا تحصل الصورة له إلا بحلولها فيه ، لأن الحلول شرط فيها ، فدعواه بعد هذا أنه يمكن حصولها له بدون الحلول ، جمعٌ بين النقيضين .

وكان ينبغى أن يقول : إنما كان كونك محلاًّ للصورة سببا فى حصولها لك ، والحصول يحصل بهذا السبب تارة وبغيره أخرى . ومع هذا فلو قال ذلك كان باطلا أيضا ، لكن هو يعلم أن هذا الحلول شرط فى تعقل العبد ، وإنما يدَّعى أنه ليس بشرط فى علم الرب/ .

ص ٣٩٠ — الوجه الثامن

الوجه الثامن : أن يقال : حصول العلم للعالم بدون قيامه به ممتنع ، فإذا كانت الصورة العقلية هى العلم ، أوكان العلم مستلزما لها لا يوجد إلا بوجودها لكونها شرطا فيه ، امتنع حصول العلم ، وحصول الصورة العقلية ، التى هى العلم ، أو شرطه ، أو لازمه ، للعالم بدون حلولها فيه ، كما يمتنع مثل ذلك فى سائر صفات الحى ، فيمتنع أن يحصل له علم أو قدرة ، أو حب أو بغض ، أو رضى أو سخط ، أو فرح أو ألم أو لذة ، أو غير ذلك من صفات الحى ، بدون حلولُ ذلك فى الحى ، ولا يحصل ذلك له إلاّ بحلوله فيه ، لا مع وجوده مباينا له .

الوجه التاسع

الوجه التاسع : أن يقال : مراده بالصورة الحاصلة بلا حلول : إن كان هو مجرد الصورة الموجودة ، وهو لم يرد[1] ذلك ، كان

(١) فى الأصل : لم ير. ولعل الصواب ما أثبته .

حقيقته أن العلم يحصل بمجرد وجود المعلوم ، فلا يكون هنا علم قائم بالعالم ولا صورة عقلية ، وهذا مع ظهور فساده ، فهو يسلِّم بطلانه فى العبد ، ويقول : إن كونه محلاً لتلك الصورة ، شرط فى حصول تلك الصورة ، الذى هو شرط فى تعقله [1] إياها ، فيجعل الحلول شرطا فى الحصول ، الذى هو شرط فى التعقل ، ويثبت الصورة العقلية القائمة بقلب الإنسان ، فيمتنع أن يريد [2] بالصورة الحاصلة بلا حلول ، الصورة العقلية الحاصلة للإنسان .

وإن أراد بذلك الصورة الموجودة ، فلا ريب أنها تحصل من غير حلول ، بل الحلول فيها ممتنع . لكن يقال : ليس فى مجرد حصولها للإنسان ، ما يوجب أن يكون الإنسان عاقلا لها ، إذا لم يكن فى نفسه علم بها ، بل الحصول الخالى عمَّا يقوم بالعالم من العلم ، ليس معه علم ضرورة ، فإن ادّعى حصول الصورة العقلية بلا حلول فيمتنع ، وإن ادّعى حصول الصورة الموجودة بلا حلول فهو ممكن ، لكن وجود العلم بمجرد ذلك من غير شعور يقوم بالشاعر بها ممتنع .

وهذا أمر معلوم بالضرورة واتفاق العقلاء ، لكن هؤلاء القوم يدّعون أن علم الله بالأشياء بلا علم يقوم به ، ويسمّونه عاقلا ، ويفرِّقون بين عقل وعقل ، مع جعل العقل جنسا واحدًا ، وهو تناقض بيِّن ، وقول بلا علم ، بل مما يعلم بطلانه .

(١) فى الأصل : تعلقه ، وهو تحريف .

(٢) فى الأصل : أن نريد ، ولعل الصواب ما أثبته .

الوجه العاشر

الوجه العاشر : أن يقال : قوله[١] : « فإذا حصلت تلك الصورة بوجه آخر[٢] غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك . ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، فى كونه حصولا لغيره ، ليس [دون] حصول[٣] /الشيء لقابله » .

ص ٣٩١

فيقال : حصول الشيء لغيره بدون حلول فيه لفظ مجمل . قد يُراد به حصوله فى ملكه ، وقد يراد به حصوله عنده وفى يده . وقد يراد به حصوله لينتفع به بوجهٍ معاوناً له ومشاركا .

فإنه يقال لك : هذا المال ، وهذه الدار ، وهذا المملوك . ويقال : حصل لك هذا لتستعيره أو تستأجره . وقد يقال : حصلت لك هذه المرأة لتتزوجها ، وهذا الرفيق أو الشريك لترافقه وتشاركه ، وحصل لك هذا المعلِّم لتتعلم منه ، وحصل لك هذا العدو فى يديك وقبضتك ، وأمثال ذلك .

ومعلوم أنه ليس فى هذه الأنواع من الحصول ، ما يوجب أن يكون هذا الحصول موجبًا للعلم بدون شعور يقوم بالعالم ، بل إن لم يقم بالحى شعور قائم بنفسه بما حصل له ، وإلا لم يكن شاعرًا بها . والشعور أول درجات العلم والعقل ، فمن لم يكن شاعرًا بالشيء كيف يكون عالما به وعاقلا له ؟

---

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ص ٤٢ – ٤٣ .

(٢) سبقت هذه العبارة ص ٤٢ كالآتى : « فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر... » .

(٣) دون : ساقطة من الأصل فى هذا الموضع وفيما سبق (ص ٤٢) وأثبتها فى الموضعين من « شرح الطوسى » .

فقوله[1] : « إذا حصلت تلك الصورة بوجه غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول [فيك][2] » . كلام لا دليل عليه ، وهو باطل . ويكفيه المنع المجرد ، وهو أن يُقال : لا نسلم أن الحصول الخالى عن حلول ، يكون تعقلا من غير حلول ، أو يوجب التعقل من غير حلول . ونعنى بالحلول ما بيّناه من حلول نفس الشعور بالشاعر ، سواء كان هناك صورة عقلية أو لم يكن ، فكيف وقد رأينا الحصول من غير شعور لا يكون علما فى عامة أنواع الحصول ؟

الوجه الحادى عشر

الوجه الحادى عشر : قوله[3] : « ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ، ليس [دون][4] حصول الشيء لقابله ، فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة من غير أن تحل فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هى حالة فيه » .

يقال له : لا ريب أن كونها مفعولة مخلوقة فيه ، مغاير لكونها قائمة به ، لكن يجب أن نعرف أنه لم يقل عاقل : إن العلم بالمخلوقات يقتضى حلول المخلوقات بذات الخالق ، كما أن خلقه لها نفس إبداع ذواتها ، فلم يقل عاقل : إن الذى هو مخلوق مفعول ، هو نفس الذى هو حال مقبول ، حتى نفرِّق بينهما ، بأن أحدهما

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٢ .

(٢) سبقت كلمة « فيك » (ص ٤٢) ولم ترد فى هذا الموضع .

(٣) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٢ – ٤٣ .

(٤) دون : ساقطة من الأصل كما بينت قبل قليل ، وأثبتها من « شرح الطوسى » .

حصولٌ للفاعل ، والآخر حصول للقابل ، بل الحاصل للفاعل هو نفس الأشياء المخلوقة ، كالسماوات والأرض وما بينهما . وأما القبول القائم بالقابل ، فهو العلم بها ، الذى يسمونه / صورة عقلية ، لا نفسها الموجودة .

ص ٣٩٢

ولا يقول عاقل يتصور ما يقول : إن العلم حصول نفس الموجودات فى العالم ، فإن كل عاقل يعلم أنه إذا علم النار والشمس والقمر ، لم تكن هذه الحقائق فى نفسه ، وإن قُدِّر أن أحدًا قال ذلك ، أو قال : إن الحاصل فى نفسه مثل حقائقها الموجودة فى الخارج فى الحد والحقيقة ، حتى يقول : إن من علم الشمس صار فى نفسه شمساً مساوية فى الحد والحقيقة للشمس التى فى السماء ، ومن علم النار حصل فى نفسه نار مساوية فى الحقيقة للنار التى تحرق فهذا القول ظاهر الفساد .

وإنما الذى قد يُقال : إنه تحصل صورة عقلية تطابق تلك الحقيقة ، مطابقة ما فى النفس لما فى الخارج . ولهذا يمثِّلون ذلك بمطابقة الوجه لما فى المرآة .

فنقول : حصول الصورة العلمية فى العالم ، كحصول الصورة المرئية فى المرآة ، أو فى الماء ، ونحو ذلك . ومعلوم أنه لم تحل فى المرآة والماء نفس الشمس والوجه ، ولا ما يساويهما فى الحد والحقيقة ، ولكن صورة تحكيهما ، وليست هذه الصورة كالصورة التى تحصل فى الشمع والطين من طبع الخاتم والرسم ، فإن تلك عَرَض منقوش حلَّ فى جسم يشبه الآخر ، بخلاف ما فى المرآة فإنه

عَرَض ، والشمس والوجه جسم ، وكذلك العلم الذى فى القلب ، والمعلوم القائم بنفسه ، كالسماء والأرض جواهر ، فليس هذا مثل هذا .

وبالجملة فنحن ليس غرضنا فى هذا المقام إلا إثبات قيام العلم بالعالم ، فإنه أمر معلوم بالضرورة ، إذ كل أحد يميِّز بين شعوره بالشىء ، وعدم شعوره به .

أما كون ذلك بانطباع صورة عقلية مطابقة أو مشابهة ، أو غير ذلك – فليس هذا موضع الكلام فيه ، إذ المقصود هنا أن ذلك العلم هو المسمَّى بالصورة العقلية ، وهو حالٌّ فى العالم .

وليس هذا هو الصورة الموجودة فى الخارج ، ولا فاعل هذا فاعل ذاك ، ولا قابل هذا هو قابل ذاك ، فإن العلم بقلبه – قلب العالِم – فهو صفة قائمة بالعالم ، وفاعله هو ما أحدثه فيه .

وعلم الله القديم اللازم لذاته قائم به ، وليس له فاعل ، وإن كان له موصوف به يسمى محلاًّ ويسمى قابلا .

وأما الصورة الموجودة فى الخارج ، فالله سبحانه خالقها . والإنسان قد يكون له فعل فى بعض الصور ، ومحلها – إن كانت عرضا – الجسم الذى قامت به ، كما أن محل الصياغة هو الذهب والفضة ، ومحل النجارة هو الخشب ، ومحل صورة الدرهم والدينار والخاتم/ هو الذهب والفضة ، ومحل الخياطة الثوب ، ومحل النساجة الغزل ، وأمثال ذلك . ص ٣٩٣

فقول القائل : « حصول الشيء لفاعله غير حصوله لقابله » يقتضي أن الشيء الحاصل للفاعل ، هو الشيء الحاصل للقابل ، وإنما اختلف الحصولان .

وليس كذلك ، فإن حصول الشيء لفاعله هو حصول نفسه المخلوقة الموجودة ، كحصول العالمين لرب العالمين ، فإن كل المخلوقات حاصلة له ، حصول المفعول لفاعله ، بل حصولا لا يماثله فيه أحد ، فإن أحدًا لا يخلق كخلقه .

وأما حصول المقبول لقابله ، فإنما المراد به هنا حصول العلم بهذه المخلوقات للعالم بها ، فإن العلم يحصل له حصول المقبول لقابله ، لا يراد به أنها نفسها حصلت له حصول المقبول لقابله ، بحيث حلت فيه ، وكان محلاً لها ، فهذا هذا .

الوجه الثاني عشر

الوجه الثاني عشر : أن يقال : وإذا كان هذا الحصول غير هذا الحصول ، فأى مقصود يحصل لك بذلك ؟ وأى دليل فى ذلك على أن المعلولات – التى هى المخلوقات – إذا كانت حاصلة للخالق الذى خلقها ، من غير أن يقوم به شعور بها أصلا ، بل ذاته مع عدم العلم بها ، كذاته مع وجود العلم بها ، فيكون عالما بها من غير حلول شيء فيه ؟

وقوله : « فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون حالَّةً فيه » .

يقال له : لم يشترط أحد حلول ذواتها فيه ، فإن كان هذا الشخص رد قول من أدخل فيه ما يماثلها فى الحد والحقيقة ، فنحن نساعده على ذلك ، ولا حاجة إلى ما ذكره .

ولم يقل أحد من المسلمين : إن الله لا يعلم المخلوقات ، حتى تحل فى ذاته ، أو يحل فى ذاته ما هو مماثل فى الحقيقة لهذه المخلوقات . فإن كان فى سلفه الملاحدة من قال نحو هذا ، فدونه وإياه . وأما سلفنا المسلمون فلم يقل أحد منهم شيئا من هذا .

وإن أراد بقوله : « من غير أن تكون حالّة فيه » من غير أن يقوم به علم بها ، بل يكون حال ذاته مع العلم بها ، كحالها إذا قُدِّر عدم العلم بها ، فهذا باطل معلوم الفساد بالضرورة ، وإذا أثبت علما بجميع المخلوقات ، يتصف به الرب ، غير المخلوقات المعلومة ، حصل المقصود فى هذا المقام ، ويبقى المقام فى تفصيل ذلك له مقام آخر .

الوجه الثالث عشر

الوجه الثالث عشر : قوله[1] : « وإذ تقدم هذا ، فأقول : قد علمت أن الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته ، وبين عقله لذاته / فى الوجود ، لا فى اعتبار المعتبرين على ما مر ، وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعنى ذاته ، وعقله لذاته ، شيئا واحدًا فى الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين أيضا : أعنى المعلول الأول وعقل الأول له ، شيئا واحدًا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للأول ، والثانى متقررا فيه . وكما[2] حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباراً محضا ، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك » .

ص ٣٩٤

---

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٣ .

(٢) فى الأصل : كما . والمثبت من « شرح الطوسى » . وسبق ذلك ، ص ٤٣ .

فيقال : كلا المقدمتين ممنوعة باطلة : التلازمية والاستثنائية ، المشبّه والمشبه به ، الأصل والفرع .

أما قوله : « حكمت بكون[1] ذاته وعقله لذاته شيئا واحدًا فى الوجود » فهذا لم يحكم به أحد من مثبتة الصفات ، الذين هم سلف الأمة وأئمتها وجماهيرها ، على تنوع أصنافهم ، فلم يقل منهم أحد : إن علمه بنفسه هو عين نفسه ، وإنما يحكى ما يشبه هذا عن المعطِّلة الجهمية من أهل الكلام والفلسفة ، كابن رشد ونحوه ، بل علمه بنفسه فى كونه ليس هو نفسه ، كعلمه بسائر المعلومات ، فليس العلم نفس العالم عند أحد من أهل الإثبات للصفات .

ولكن هل يقال : إنه غيره ؟ هذا فيه نزاع لفظى .

منهم من يقول : إن علمه غيره .

ومنهم من يقول : لا هو هو ، ولا هو غيره .

ومنهم من يقول : لا نقول : لا هو هو ، ولا هو غيره فأنفيهما جميعا ، بل أقول : ليس هو إياه منفردا . وأقول : ليس هو غيره مفردا . ولا أجمع بينهما فأقول : لا هو هو ، ولا هو غيره .

وأما السلف والأئمة ، كأحمد بن حنبل وغيره ، فلم يقولوا شيئا من ذلك ، بل امتنعوا من إطلاق القول بأنه غيره ، كما لم يطلقوا أنه هو ، ولم يقولوا : إنه لا هو هو ، ولا غيره ، فينفوهما جميعاً : لا مجتمعين ولا منفردين ، بل منعوا من إطلاق لفظ « الغير » ، لأن لفظ « الغير » مجمل ، يُراد به المباين ، ويراد به ما ليس هو إياه .

(١) فى الأصل : بأن . والمثبت من « شرح الطوسى » وسبق ذلك ، ص ٦٨ .

والجهمى إذا سأل أحدهم عن القرآن : أهو الله أو غيره ؟ فإن قال : هو غيره . قال : كل ما هو غير الله مخلوق .

ولهذا لما سألوا الإمام أحمد فى المحنة عن القرآن : أهو الله أو غيره ؟ وإذا كان غيره كان مخلوقا -- عارضهم بالعلم فسكتوا . وقد تكلم على لفظ « الغير » فى الرد على الجهمية .

والقول الذى قَبْلَه قول الأشعرى وطائفة ، والذى قبلها قول القاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وطائفة ، والأول قول الكرّامية/وطائفة[1] .

ص ٣٩٥

ومما يدل على قول الأئمة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « من حلف بغير الله فقد أشرك »[2] .

وثبت عنه الحلف بعزة الله[3] ، والحلف بقوله : لَعَمْرُ الله[4] ، فلو كان الحلف بصفاته حلفاً بغير الله لم يجز ، فعُلِم أن الحالف بهما لم يحلف بغير الله ، ولكن هو حالف بالله بطريق اللزوم ، لأن الحلف بالصفة اللازمة ، حلف بالموصوف سبحانه وتعالى .

---

(١) يشير ابن تيمية بكلمة « قبله » ، « قبلها » فى هذه السطور إلى الأقوال التى سبقت قبل قليل بعد قوله : « ولكن هل يقال إنه غيره ؟ هذا فيه نزاع لفظى . منهم من يقول . . . الخ » .

(٢) سبق الحديث والتعليق عليه فى : جـ ٢ ص ٢٧٤ .

(٣) سبق الكلام عن الحلف بعزة الله والتعليق عليه فى : جـ ٢ ، ص ٢٧٤ .

(٤) أورد الإمام أحمد فى مسنده (ط . الحلبى) ٤/١٣ - ١٤ عن أبى رزين لقيط بن عامر بن المنتفق العقيلى رضى الله عنه حديثا مطولا عن النبى صلى الله عليه وسلم حلف فيه النبى صلى الله عليه وسلم أكثر من مرة فقال : « لعمر إلٰهك » و« لعمر الله » . وفى : البخارى ٨/١٣٥ (كتاب الأيمان والنذور ، باب قول الرجل لَعَمْرُ الله) أن ابن عباس قال : لَعَمْرُك وأن أسيد بن حضير قال لسعد بن عبادة رضى الله عنهما : « لعمر الله لنقتلنه » (والنبى صلى الله عليه وسلم يسمع) . . الحديث .

وقول القائل : « الصفات زائدة على الذات » ليس كقوله : صفات الله زائدة على الله ، لأن مسمَّى اسم الله يدخل فى صفاته ، فإذا قال : « الله » دخل فيه صفاته ، فإذا قال : « هى غيره » أَوْهَمَ مباينةً لله لم تدخل فى اسمه .

وأما لفظ « الذات » فقد يراد بها الذات التى يُقدَّر أنها مجردة عن الصفات ، والصفات زائدة على لفظ « الذات » .

ولفظ « الغيرين » يراد بهما ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، وعلى هذا فالصفة ليست مغايرة للموصوف . ويراد بهما ما جاز العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر ، وعلى هذا فالصفة غير الموصوف ، والعلم غير العالم . وهذا هو لغة هؤلاء فنخاطبهم بلغتهم .

فإذا قال : « الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته ، وبين عقله لذأته فى الوجود » .

قيل : هذا ممنوع ، بل عقله لذاته ليس هو ذاته ، بل هو مفهوم مغاير لمفهوم الذات ، وإن كانا متلازمين . واعتبار المعتبرين : إن كان مطابقا للحقيقة ، وإلا كان خطأً .

وكون الشيء لا يتميز عن الشيء من وجهٍ ، لا يقتضى أنه لا يتميز عنه من وجه آخر ، فالطَعْم لا يتميز عن اللون باللمس ، ولكن يتميز أحدهما عن الآخر بالرؤية والذوق . فلو قدَّرنا عدم القوة المميِّزة لم يمتنع الامتياز فى نفس الأمر .

وكذلك إذا قدرنا صفة لازمة لموصوفها ، لم نشعر بأحدهما

منفكًّا عن الآخر ، لم يدل ذلك على أنهما شيء واحد فى نفس الأمر .

وكذلك الصفات العامة والخاصة فى الموصوف الواحد ، مثل كون الإنسان حيوانا وناطقا ، وكون الجسم جسما ونباتا ، وكون اللون سوادًا وبياضا ، وإن لم يتميز هذا من هذا ببعض أنواع الإدراك ، فإنه يتميز بنوع آخر .

الوجه الرابع عشر

الرابع عشر : **قوله** : « وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعنى ذاته وعقله لذاته ، شيئا واحدا فى الوجود/من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين شيئا واحدًا[1] » .

ص ٣٩٦

فيقال : أما كون ذاته علة ، فمعناه أنها مبدِعة فاعلة لمفعولها . وأما كون عقله لذاته علة لعقله ، فليس معناه أن عقل ذاته أبدع عقل مفعوله ، بل معناه أن عقله لذاته مستلزم لعقله لمفعوله ، فإن كونه فاعلاً له من لوازم ذاته ، والعلم التام بالملزوم يقتضى العلم بلوازمه ، فكونه هنا علة بمعنى كونه ملزوماً ، وهناك بمعنى كونه فاعلاً .

ولفظ « العلة » فيه اشتراك كثير بحسب اصطلاحات الناس ، ينبغى لمن خاطب به أن يعرف مقصود المخاطب به . فقد رأيت مِنْ

(١) اختصر ابن تيمية هنا العبارة الأخيرة « فاحكم بكون . . » ووردت العبارة كاملة من قبل ، ص ٤٢ .

غَلَط الناس بسبب اشتراك هذا اللفظ ، لتعدد الاصطلاحات فيه ، ما لا يمكن إحصاؤه ها هنا .

وإذا كان كذلك ، لم يلزم من كون ذاته الفاعلة وعلمه بنفسه شيئا واحدًا – إذا قُدِّر أن الأمر كذلك – أن يكون مخلوقه المباين له ، وعلمه بهذا المخلوق ، شيئا واحدًا ، لأن المخلوق مباين له ، وعلم الخالق صفة للخالق قائمة به ، فلم يكن العلم قائما بالمخلوق ، كما كان عقله لذاته قائما بذاته .

وهناك إنما جعل من جعل عقله عين ذاته ، لكون العلم هو العالم عندهم ، لا لكون العلم هو المعلوم عندهم . لكن هناك كان ذات العالم والمعلوم واحدة ، ولم يبق إلا العلم ، وعندهم العلم ليس بزائد على الذات ، فقالوا : ذاته وعقله لذاته شيء واحد .

وأما هنا : فالعالم مباين للمعلوم ، والعلم صفة للعالم قائمة به ، ليس صفة للمعلوم قائمة به ، فلم يكن جعل المخلوق الذى يسمونه المعلول الأول ، وعلم الخالق به ، شيئا واحدا .

الوجه الخامس عشر

الوجه الخامس عشر : أن يقال بأن العلم بالمخلوق ليس هو المخلوق علم ضرورى ، لا يمكن دفعه بالشبهات ، بل القدح فيه سفسطة . فإن كان من لوازم هذا كون علمه بنفسه ليس هو نفسه ، فلازم الحق حق ، والتزام هذا هو من التزام كون المخلوق هو نفس علم الخالق ، وإن لم يكن من لوازم هذا كون علمه بنفسه هو نفسه ، فقد بطلت الحجة .

وهذا بيِّنٌ جدا إذا تصور الإنسان نتيجة مقدماته . وهو قوله : « فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه » . فهل يقول هذا من يتصور ما يقول ؟ ويقول مع ذلك : إن الله أبدع شيئا من الأشياء ، فيقول : إن نفس مبدَعه المفعول المصنوع المخلوق المباين له هو نفس علمه .

وطرد/هذا أن تكون السمٰوات والأرض هى نفس علمه بالسمٰوات والأرض ، والإنسان هو علم الله بالإنسان . ص ٣٩٧

والإنسان مولود كان فى بطن أمه ، فيكون علم الله مولوداً كان فى بطن أمه . فهل قالت النصارى مثل هذا القول الباطل ؟ !

الوجه السادس عشر

الوجه السادس عشر : قوله[1] : « فإذن وجود المعلول [الأول][2] هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول ، تعالى عن ذلك » .

فيقال له : ليس كل أحد يقول : إنه يحتاج إلى صورة مستأنفة ، بل من يقول : إنه يعلم الأشياء قبل وقوعها ، وأن علمه بها بعد الوجود هو ذلك الأول ، لا يقول : إنه تكون هناك صورة مستأنفة . فهؤلاء لا يلزمهم ما ذكرت .

فإن قلت : قول هؤلاء ضعيف ، لأن العلم بأن الشىء سيكون ، ليس هو العلم بأن قد كان .

(١) أى قول الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٣ .

(٢) كلمة « الأول » سقطت هنا وسبقت من قبل (ص ٤٣) .

قلت لك : معلوم أن قولك : إن نفس علم الخالق هو نفس المخلوق ، أشد امتناعا فى العقل من هذا ، فجعل العلم بأن سيكون هو العلم بأن قد كان ، إن كان باطلا ، فهو أقرب إلى العقل من جعل العلم نفس المخلوق . وإذا كان أقرب إلى العقل ، كان التزامه – إن كان تجدد العلم محذورا – أَوْلى من التزام ذاك ، وإن لم يكن محذورا ، التزم ذاك .

الوجه السابع عشر

الوجه السابع عشر : أن يقال : لم قلت : إن استئناف علم يحل ذات الأول بعد وجود المخلوق محال ؟

وقولك : إنه يتعالى عن ذلك ، فلا ريب أنه يتعالى عمَّا يقول الظالمون علوًّا كبيرا . ومنازعك يقول : إنك أنت الظالم المفترى على الله ، الذى سلبته صفات الكمال ، ووصفته بصفة الجهل ، وقلتَ فيه المحال ، وألحدت فى أسمائه وآياته إلحاد طائفتك الضُلاَّل .

وأما أهل الإثبات فوصفوه بصفات الكمال ، ووافقوا صريح المنقول عن الأنبياء والمرسلين ، وما فطر الله عليه عباده أجمعين ، وما دلت عليه صرائح عقول الآدميين ، ووصفوا ربهم بأنه يسمع كلامهم ، ويرى أعيانهم ، ويسمع سرهم ونجواهم .

وأنت وصفت رب العالمين بنقيض ذلك ، ولم تجعل له علما سوى المخلوقات . والمخلوقات ليست علما باتفاق أهل الفطر السليمات ، فتعالى الملك الحق عن قولك ، وقول أمثالك المفترين الملحدين ، أعداء الأنبياء ، شياطين الإنس ، الذين يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا .

وأنت فليس لك دليل أصلا ينفى ذلك،فإن قيام ما يتعلق بمشيئته وقدرته/ بذاته ، لا دليل لك على نفيه ، إلا ما تنفى به الصفات ، كما نفيت العلم .

ص ٣٩٨

ومعلوم أن هذا من أفسد أقوال الآدميين . وغاية ما تقوله أنت وأصحابك : إن ذلك يستلزم التكثّر والتغير ، وهما لفظان مجملان ، فذاك لا يستلزم تكثّر الآلهة ، بل الرب إلٰه واحد ، وإنما يستلزم تكثّر علمه وكلماته ، وهذا حق ، وهو من أعظم كمالاته .

و [أما] التغير[1] ، فليس المراد به استحالته ، وإنما المراد أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، ويحدث الحوادث بقدرته ومشيئته .

ومعلوم أن من كان قادرا على أن يفعل بمشيئته وقدرته ما شاء كان ، أكمل ممن لا يقدر على فعل يختاره يفعل به المخلوقات ، ولا كلام يتكلم به بمشيئته ، ولا يرضى على من أطاعه ، ولا يغضب على من عصاه . وهم يعلمون أن الفعل الاختيارى القائم بالفاعل صفة كمال ، بل الحركة عندهم صفة كمال ، فبأى دليل ينفون ذلك . مع تجويزهم حوادث لا أول لها ، بل إيجابهم لذلك ؟

الوجه الثامن عشر

الوجه الثامن عشر : قوله[2] : « ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها ، وهى تعقل الأول

(١) فى الأصل : والتغير ، وما أثبته هو الذى يقتضيه سياق الكلام .

(٢) أى الطوسى ، وهو كلامه الذى سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٣ .

الواجب ، ولا موجود إلا وهو[١] معلول للأول[٢] الواجب ، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه [فى][٣] الوجود حاصلة فيها » .

فيقال له : مضمون هذا الكلام أن الجواهر العقلية لما عقلت الأول ، لزم أن تعقل كل شئ ، لأن ما سواه معلول له ، وأن تكون جميع صور الوجود حاصلة فيها .

وفى هذا الكلام من الباطل أنواع :

منها أن يقال : ومن أين لكم أن مخلوق الرب يعلمه علما تاما ، بحيث لا يخفى عليه من أحوال الرب شئ ؟ بل يعلم الرب ، كما يعلم نفسه ، حتى يكون علمه بالرب متضمنا للعلم بكل موجود ؟ وما الدليل على هذا ، والكتب الإلهية والدلائل العقلية تناقض ذلك ؟

قال تعالى : ﴿ مَن ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وقال عن الملائكة : ﴿ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّمَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ٣٢] .

---

(١) وهو : كذا هنا وهو الموافق لما فى « شرح الطوسى » وسبقت من قبل : هو .

(٢) فى الأصل : الأول . والمثبت هو الذى فى « شرح الطوسى » وهو الذى ورد من قبل ص ٤٣ .

(٣) فى : سقطت هنا ومن قبل . وأثبتها من « شرح الطوسى » .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٦ - ٢٨] .

وقال : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لاَ يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلاَّ هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٧] : أى خفى علمها على أهل السموات والأرض .

ص ٣٩٩

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا ﴾ [سورة طه : ١٥] أى أخفيها من نفسى ، فكيف أطلعكم عليها ؟

وقال : ﴿ قُل لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [سورة النمل : ٦٥] .

وقال عن الملائكة : ﴿ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ﴾ [سورة مريم : ٦٤] .

وقال : ﴿ إِنَّمَا إِلَٰهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [سورة طه : ٩٨] إلى قوله : ﴿ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلاَّ هَمْسًا * يَوْمَئِذٍ لاَّ تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلاَّ مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [سورة طه : ١٠٨ - ١١٠] .

ومنها أن الأول الواجب لم يثبتوا له علما محققا بجزئيات المخلوقات ، بل ولا بكلياتها ، فكيف يُستفاد من العلم بنفسه العلم بتفاصيلها ، وهو عندهم لا يعلم تفاصيلها ؟ فإذا لم يُستفد العلم بتفاصيلها إلا من العلم به لكونه مبدأً امتنع ذلك .

ومنها أن يقال : حصول جميع صور الموجودات الجزئية والكلية على ما هى عليه : إن كان صفة كمال ، فالرب أحق بها من مخلوقاته . وإن كان صفة نقص ، فلا موجب لوصف العقول بها .

فإن قلتم : أثبتناها للعقول لتعلم جميع الأشياء .

قيل : إن كان العلم بجميع الأشياء يمكن بدون حصول صورها فى العالم ، أمكن ذلك فى العقل ، كما أمكن فى الأول . وإن لم يمكن ذلك ، وجب إثباتها للأول ، وكان أحق بذلك من مفعوله . فإن الأول إذا كان علمه بالمخلوق نفس المخلوق ، كان علم العقل به يفيده العلم بالمخلوق ، من غير قيام صورة المخلوق عنده ، بل يكفيه ارتسام صورة المخلوق .

ومنها : أن يقال : إذا كان العقل المعلول إنما يستفيد علمه بالموجودات من علمه بالأول ، وهى ليست متصورة فى ذات الأول ، فكيف يتصور فى ذات العقل مالم يتصور فى ذات معلومة ؟ وكيف يكون الفرع أكمل من أصله ؟

فإن قيل : علمه بالأول ومعلولاته يوجب الارتسام ، فاستفاد ذلك من علمه بوجوده ، لا من علمه بعلمه .

قيل : إذا كان هذا صفة كمال ، فالأول أحق به ، وإن كان نقصاً وجب تنزيه العقل عنه .

الوجه التاسع عشر

الوجه التاسع عشر : قوله[1] : « والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لابصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه ، فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة ، من غير لزوم محال من المحالات المذكورة » .

فيقال له : ما هى الصورة التى يعقلها مع الجواهر؟ أهى/ صورة عقلية قائمة به ؟ فهذا عندك باطل . وليس عندك إلا الموجودات .

ص ٤٠٠

أم صور أخرى منفصلة عنه مقارنة للموجودات . فيكون علمه بها خارجا عن ذاته مقارنا لها ؟ وهذا أيضا باطل كما تقدم .

أم تعنى بالصور الماهيات التى تدّعى أنت وسلفك أنها ماهيات غير مجعولة مقارنة للموجودات ؟ فتلك لم تذكرها ، وكيف نعلمها وهى عندك غير مجعولة له ، حتى يكون جعله لها يوجب العلم بها كما ذكرت ؟ ولم يُرد شيئا من ذلك ، وإنما أراد بالصور : الصور العقلية القائمة بالجواهر . أى تعقل الجواهر ، وتعقل عقلها للموجودات . ومن جملة عقلها للموجودات عقلها له ،فهو يعلم علمها له ولكل شئ ، وهو نفسه ليس له علم عنده إلا وجود المخلوقات . فهل هذا القول إلا من أعظم الأقوال فسادا فى العقل والدين ؟

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته . ص ٤٤ .

ثم قوله : « يعقل تلك الجواهر بأعيان تلك الجواهر » من العجب ، فإنه ليس عنده موجود إلا تلك الجواهر ، فما العقل الذى يكون به ؟ أهو عقل يتصف به ؟ فعنده لا يتصف بعقل يقوم به ، بل عقله نفس مخلوقاته .

فحقيقة قوله : إنه يعقل تلك الجواهر التى هى عقله ، وهى معقوله ، ليس له عقل يقوم به .

الوجه العشرون

الوجه العشرون : أن يقال : حقيقة قول هذا الرجل ، هو قول غلاة النفاة للعلم من سلفه ، وهو أن الخالق تعالى لا يعلم شيئا : لانفسه ولا غيره ، فإن العلم لا يكون إلا بقيام صفة به ، وإذا كان قيام الصفات به ممتنعا عندهم ، امتنع كونه عالما بنفسه وبغيره . فهذا حقيقة ما قاله .

وأما كون المخلوقات هى العلم ، فكلام لا حقيقة له ، وإن كان يظن من يجهل معناه أن فيه إثباتا لعلم الله ، فمن تصوره حق التصور علم أنه ليس فيه إثبات لعلم الله ، وعَلِمَ بذلك أن ابن سينا وابن رشد وأبا البركات ونحوهم من الفلاسفة أقرب إلى صحيح المنقول وصريح المعقول ، من النفاة الملحدين الذين قالوا فى علم الله مثل هذا الافتراء .

ومعلوم أنه إنما دعاهم إلى ذلك القول بنفى الصفات ، والأحوال الاختيارية التى تقوم بذات الله ، وظنهم أن ذلك مستلزم للكثرة التى يجب نفيها ، ومستلزم لتغير الأحوال الذى يجب نفيه .

ونفى هذين هو الذى أوقع نفاة العلم فى نفيه ، فإنهم رأوا إثبات العلم لا يمكن إلا مع إثبات الصفات اللازمة والأحوال العارضة ، وظنوا وجوب نفى هٰذين .

وإذا كان العلم مستلزما لهٰذين ،/ فلازم الحق حق ، لا سيما ومهما قُدِّر من توهم تنزيهٍ وتعظيمٍ فى نفى لوازم العلم – لأن ثبوت العلم مستلزم ما يُظن نقصا من تجسيم وحلول حوادث وغير ذلك – فنفى العلم فيه من النقص والعيب ما هو أحق بتنزيهه عنه من لوازم العلم ، ونفى ما يناقض العلم هو أَوْلى بالنفى ، من نفى لوازم العلم . ص ٤٠١

والأدلة العقلية الصريحة ، مع النقلية الصحيحة ، إنما تدل على إثبات العلم ولوازمه ، لا يدل شئ منها على نقيض ذلك ، بل كل ما يُظن من لوازم العلم أنه منفى بدليل العقل ، فدليل العقل يوجب ثبوته لا نفيه ، ولكن هم استسلفوا مقدمات باطلة ظنوها عقلية ، واحتاجوا إلى القول بلوازمها ، فألجأهم ذلك إلى الأقوال الباطلة المخالفة لصريح المعقول وصحيح المنقول ، مع أنها من أعظم الفرية على رب العالمين ، وأعظم الجهل بما هو عليه سبحانه من نعوت الكمال . دع ما فى ذلك من تكذيب رسله ، والإلحاد فى أسمائه وآياته .

والمقدمات الفاسدة التى بَنَوْا عليها أقوالهم هى نفيهم صفاته سبحانه ، وظنهم أنه لا تقوم به المعانى ، وإن كانت قديمة النوع أو العين . ولهذا كان من تكلم منهم مع التزام هذا الأصل ، فكلامه ظاهر البطلان ، مع ما فيه من التناقض .

وقد تكلم فى ذلك السهروردى المقتول صاحب « التلويحات » و« حكمة الإشراق » وغيرهما ، مع تألهه على طريقتهم ، ومع أنه فى « حكمة الإشراق » سلك طريقا لم يقلِّد فيها المشّائين ، بل بيَّن فساد أقوالهم فيها فى مواضع ، وكان كلامه فى مواضع متعددة خيرا من كلامهم ، وإن كانت سمة الإلحاد تتناولهم كلهم .

فالمقصود بيان الحق ، وإذا كان بعضهم ينازع بعضا ويرد عليه ، وكان أحدهما أقرب إلى الحق فى ذلك الموضع من الآخر ، كان بيان رد بعضهم على بعض بما قاله من الباطل مما يؤيد الله به الحق .

فرد[١] عليهم دعواهم أن العقول عشرة . وهؤلاء المتأخرون يقولون : إنها الملائكة بلسان أهل الملل ، ويسميها صاحب « حكمة الإشراق » الأنوار ، ويقول : إن قدماء الفلاسفة وفلاسفة الفرس والهند يقولون : هى كثيرة أكثر مما أثبته المشّاؤون ، مع أنّا قد بينّا فى غير هذا الموضع أن ما أثبته المشّاؤون من العقول لا حقيقة له/ فى الخارج ألبتة ، وإنما الحق ما أثبته الله ورسوله من الملائكة التى أخبرت بها الأنبياء ، ودلَّت عليها الدلائل العقلية .

ص ٤٠٢

والمقصود هنا مسألة العلم .

كلام السهروردى فى « حكمة الإشراق »

قال السهروردى[٢] : « (فصل)[٣] » لما تبيَّن أن الإبصار

(١) وهو السهروردى المقتول .

(٢) فى كتاب « حكمة الإشراق » للسهروردى ، تحقيق هنرى كُربين ، ط . إيران ١٣٣١/١٩٥٢ . وهذا النص فى ص ١٥٠ وما بعدها ، وسنقابله عليه بإذن الله .

(٣) حكمة الإشراق : فصل فى بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق .

ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شئ ، بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمُبْصَر ، فنور الأنوار ظاهرٌ لذاته[١] فلا يعزب عنه مِثقال ذرة فى السموات و [لا فى] الْأرض[٢] ، لا يحجبه[٣] شئ عن شيء ، فعلمه وبصره واحد ، ونوره[٤] قدرته ، إذ النور مباين لذاته[٥] » .

قال[٦] : « والمشّاؤون وأتباعهم قالوا : علم واجب الوجود ليس بزائد عليه[٧] ، بل هو عدم غيبته من[٨] ذاته المجردة عن المادة . وقالوا : وجود الأشياء عن علمه بها » .

قال[٩] : « فيقال لهم : إن علم لزم[١٠] من العلم شئ ، فيقدَّم[١١] العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة[١٢] ، فإن عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها ، فكما[١٣] أن معلوله غير ذاته ، فالعلم[١٤] بمعلوله غير العلم بذاته » .

---

(١) حكمة الإشراق : . . ظاهر لذاته على ما سبق ، وغيره ظاهر له . .
(٢) فى الأصل : فى السمٰوات والأرض . والمثبت من « حكمة الإشراق » .
(٣) حكمة الإشراق : إذ لا يحجبه .
(٤) حكمة الإشراق : ونوريته .
(٥) حكمة الإشراق : فياض لذاته .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٠ – ١٥١ .
(٧) حكمة الإشراق : زائدا عليه .
(٨) حكمة الإشراق (ص ١٥١) : عن .
(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .
(١٠) حكمة الإشراق . إن علم ثم لزم .
(١١) حكمة الإشراق : فيتقدم .
(١٢) حكمة الإشراق : وعلى عدم الغيبة عن الأشياء .
(١٣) حكمة الإشراق : وكما .
(١٤) حكمة الإشراق : فكذلك العلم .

قال[١] : « وأمَّا ما يُقال : إن علمه بلازمه منطوٍ فى علمه بذاته ، فكلام[٢] لا طائل تحته ، فإن علمه سلبى عنده[٣] ، فكيف يندرج العلم بالأشياء فى السلب ؟ والتجرد عن المادة سلبى ، وعدم الغيبة أيضا سلبى ، فإن عدم الغيبة لا يجوز أن يَعْنى به الحضور ، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته ، فإن الذى حضر غير[٤] من يكون عنده الحضور ، فلا[٥] يُقال إلا فى شيئين - بل أعم ، فكيف يندرج العلم بالغير فى السلب ؟ ثم الضاحكية غير[٦] الإنسانية ، فالعلم بها غير العلم بالإنسانية . والضاحكية علمها عندنا ما انطوى فى الإنسانية[٧] ، فإنها مادلت مطابقةً أو تضمنًّا عليها ، بل دلالةً خارجية ، فإذًا الضاحكية التى احتجنا فى العلم بها إلى صورة أخرى[٨] ، ودون تلك الصورة إنما هى معلومة[٩] لنا بالقوة » .

قال : « وما ضربوه[١٠] من المثال فى الفرق بين العلم التفصيلى

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) حكمة الإشراق : كلام .

(٣) فى الأصل : عنه . والمثبت من « حكمة الإشراق » ص ١٥١ .

(٤) فى الأصل : عين ، وهو خطأ من الناسخ ، كما سيتضح بعد قليل . والمثبت من « حكمة الإشراق » .

(٥) فى الأصل : ولا . والمثبت من « حكمة الإشراق » .

(٦) حكمة الإشراق : ثم الضاحكية شىء غير . . .

(٧) حكمة الإشراق : فى العلم بالإنسانية .

(٨) حكمة الإشراق : فإذا علمنا الضاحكية احتجنا إلى صورة أخرى .

(٩) حكمة الإشراق : ودون تلك الصورة معلومة . . .

(١٠) الكلام فى « حكمة الإشراق » متصل بعد ذلك ونصه : وأما ما ضربوا .

بمسائل ، وبين العلم بالقوة بها ، كمسائل ذكرت [١] ، فوجد الإنسان من نفسه ملكةً وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة ، فهذه [٢] القوة أقرب مما كانت قبل السؤال ، فإن القوة [٣] مراتب ، ولا يكون عالما بجواب كل واحدة [٤] على الخصوص مالم يكن عنده صورة كل واحد [٥] ، وواجب الوجود منزه عن هذه الأشياء . ثم إذا كان «ج» [٦] غير «باء» فسلب « باء » [٧] كيف يكون علمًا بهما ، وعناية بكيفيّة ما يجب أن يكونا [٨] عليه/ من النظام ، وإن كان علمه بالأشياء هو العلم المتقدم ؟ » [٩] .

ص ٤٠٣

قال : [١٠] « فإذًا الحق فى العلم هو قاعدة الإشراق ، وهو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته ، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرةً له ؛ إما أنفسها [١١] أو متعلقاتها التى هى مواضع الشعور

---

(١) حكمة الإشراق : . . بها وبين مسائل ذكرت . وبعد هذه العبارة توجد زيادة فى « حكمة الإشراق » هى : . . ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علما بجوابها لا ينفع . فإن ما يجد الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة . . . الخ .

(٢) حكمة الإشراق : (ص ١٥٢) وهذه .

(٣) حكمة الإشراق : للقوة .

(٤) حكمة الإشراق : واحد .

(٥) حكمة الإشراق : كل واحد واحد .

(٦) حكمة الإشراق : جيم .

(٧) حكمة الإشراق : فسلب ما . .

(٨) فى الأصل : يكون . والمثبت من « حكمة الإشراق » وسترد العبارة مرة أخرى فيما بعد وفيها : يكونا .

(٩) حكمة الإشراق : وإن كان علمه بالأشياء حاصلا من الأشياء ،فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء والعلم المتقدم .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(١١) حكمة الإشراق : إما بأنفسها .

المستمر للمدبّرات العلوية . وذلك إضافة ، وعدم الحجاب سلبي ».

قال[١] : « والذى يدل على أن هذا القدر كافٍ ، هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشئ للمبصِر[٢]. مع عدم الحجاب . فإضافته إلى كل ظاهرٍ له إبصار إدراكٌ له[٣] ، وتعدد الإضافات العقلية لا يُوجب تكثّراً فى ذاته » .

قال[٤] : « وأما العناية فلا حاصل لها » .

الرد عليه

فيقال : قد بيِّن هو بطلان قولهم ، وما اختاره هو أيضا باطل ، فإن قوله : « علمه بذاته كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته ، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له ، وذلك إضافة ،[٥] ، وعدم الحجاب أمر سلبي » .

يقال له : هذا الذى أبنته من الظهور والإضافة ورفع الحجاب هو عدمٌ محضٌ ، أو يتضمن أمراً ثبوتيًّا ، فإن كان عدماً محضاً لم يكن هناك علم أصلا ، فإنّا نعلم بصريح العقل أن علم العالم بالمعلومات ليس عدماً محضاً ، بل نعلم أن قولنا : « لايعلم » هو العدم ، فنعلم أن نفى العلم عدم ، وإثباته وجود .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٥٣ .

(٢) حكمة الإشراق : (ص١٥٣) للبصر .

(٣) حكمة الإشراق : إبصار وإدراك له .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص١٥٣ .

(٥) فى كلام السهروردى الذى ورد قبل قليل : . . ظاهرةً له ، إما أنفسها أو متعلقاتها التى هى مواضع الشعور المستمر للمدبّرات العلوية . وذلك إضافة . .

ومما يبين ذلك أن ثبوت العلم ونفيه يتناقضان ، فإن كان ثبوته عدماً ، فنفيه ثبوت . فيلزم إذا قيل : « لا يعلم » أن نكون أثبتنا شيئاً ، وإذا قلنا : « يعلم » لم نكن قد أثبتنا شيئاً . ومعلوم أن هذا قلب للحقائق .

وأما قوله[١] : « والذى يدل على أن هذا القدر كافٍ ، هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للمبصر ، مع عدم الحجاب » .

فيقال : إن ادعيت أن الإبصار الذى هو ظهور المبصَر للبصر إضافة هى عدم محض ، كان القول فى هذه المقدمة كالقول فى الدعوى . فإن الإنسان يحس من نفسه عند الرؤية أمرًا وجوديًّا مخالفاً لحالة عدم الرؤية[٢] ، كما يجد من نفسه ذلك فى العلم .

فدعوى كون الرؤية أمرًا عدميًّا ، مثل دعوى كون العلم أمرًا عدميًّا ، ومضمون الأمرين أن الحس والعقل أمر عدمى ، وأن مشاهدة المحسوسات والعلم بالمعقولات أمر عدمى .

ومعلوم أن من لم يشهد شيئًا ولم يعلمه ، فقد عَدِمَ الرؤية والعلم ، فإن كان بعد الرؤية والعلم لم يحصل/له إلا عدم ، فلا فرق بين أن يَرى ويَعلم ، وبين أن لا يرى ولا يعلم . وهذا تسوية بين الأعمى والبصير ، والعالم والجاهل .

ص ٤٠٤

(١) وهو كلام السهروردى الذى ورد قبل قليل ص ٨٨ .

(٢) فى الأصل : . . أمرا وجوديا مخالف لحالة لعدم الرؤية ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبته .

وأصدق الكلام كلام الله الذى قال : ﴿ وَمَا يَسْتَوِى الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴾ [سورة فاطر : ١٩] . وقال : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٩] . ومعلوم بصرائح المعقول أن البصير أكمل من الأعمى ، والعالم أكمل من الجاهل .

ومعلّم هؤلاء أرسطو زعم أنه سبحانه أن لا يعلم ولا يبصر أفضل فى حقه من أن يعلم ويبصر . وهؤلاء الذين خالفوا معلمهم واستقبحوا له هذا القول ، وأثبتوا له علما بذاته ، جعلوا حالة من يعلم ومن لا يعلم ، ومن يبصر ومن لا يبصر سواءً ، لم يثبتوا له أمرًا حال الرؤية والعلم يمتاز به عن حاله إذا لم ير ولم يعلم ، فذاك فضَّل الجاهل الأعمى على العالم المبصر ، وهؤلاء يلزمهم التسوية بينهما .

وأيضا فيقال له : قولك[1] : « علمه بذاته كونه نورا لذاته ، وظاهرا لذاته . وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة [له][2] » إن أردت بقولك : « كونه نورا لذاته ، وظاهرا لذاته » أى كونه مرئيا لذاته ، ومعلوما لذاته — كان حقيقة الكلام : علمه بذاته كونه معلوما لذاته . وهذا أمر معلوم ، ليس فيه قدر زائد على ما دل عليه قولنا : هو عالم بذاته .

وإن أردت بذلك : أن علمه بذاته كونه فى نفسه بحيث يظهر لذاته نوراً يتجلى لذاته — كان المعنى . أن علمه بذاته معناه : أن

---

(١) وهو كلام السهروردى المقتول الذى مضى ، ص ٨٨ .

(٢) له : ساقطة هنا ، ووردت من قبل ، وهى فى « حكمة الإشراق » .

ذاته متصفة بما يجب لأجله أن يظهر لذاته ، فهى متصفة بما يوجب أن تكون معلومة له ظاهرة .

وكذلك إن أردت أنها متصفة بما يوجب أن تكون عالمة ظاهرًا لها غيرها . وكذلك إن فُسِّر بما يوجب كونها عالمة معلومة ، فسواء فسِّر ذلك بنفس كونه عالما أو معلوما أو مجموعها ، أو رائيا أو مرئيا أو مجموعها ، إنما يوجب أحد هذه الأمور الستة .

فهذا كله لا يمنع كون العلم صفة ثبوتية ، ولا يقتضى أن العلم مجرد نسبة عدمية ، بل إذا فسَّره بمجرد أمر عدمى ، كان هذا بمنزلة القول الذى رده ، وهو قولهم : إنه ليس بزائد عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة ، فإذا كان يجعل الظهور الذى أثبته أمرا عدميا ، فهو بمعنى عدم الغيبة الذى أثبتوه . وأكثر[1] ما يقال إنهم جعلوا العلم نفس عدم/الغيبة ، وأنا أجعله نسبة تستلزم عدم الغيبة ، فهم فسَّروه بعدم الغيبة ، وأنا أفسّره بالنسبة .

ص ٤٠٥

فيقال له : هذه النسبة : إن لم تكن موجودة فهى من جنس عدم الغيبة .

ويقال للجميع : عدم الغيبة يكون معه علم بنفسه ، أو مجرد عدم الغيبة عن نفسه هو العلم ؟

فإذا قالوا بالأول ، أصابوا ، وهو قول الرسل . وإن قالوا : بل نفس عدم الغيبة هو نفس العلم ، كان هذا معلوم البطلان ، فإنه ما

(١) فى الأصل : أكثر. ولعل الصواب ما أثبته .

من موجود من الموجودات إلا وليس هو غائبا عن نفسه ، مع كون كثير منها ليس عالما بنفسه ، فعُلِم أن حقيقة العلم أمر مغاير لحقيقة عدم الغيبة .

وإن قالوا : إنما قلنا : هو عدم غيبته عن ذاته المجردة .

قيل : الجواب من وجوه :

أحدها : أن حقيقة العلم : إن كان هو عدم الغيبة لم يختلف ذلك بمعلوم ومعلوم . فإن العلم يتعلق بكل معلوم ، وكل شيء يمكن أن يكون معلوما ، وهو غير غائب عن ذاته ، فيجب أن يكون كل شيء معلوما لنفسه ، ويكون علمه بنفسه أَوْلى من علم غيره به ، لكون عدم غيبته عن نفسه أَوْلى من عدم غيبته عن غيره .

الثاني : أن الشيء كما لا يغيب عن نفسه قد لا يغيب عن غيره ، فإن كان العلم عدم الغيبة ، فكل ما كان حاضرًا لشيء يجب أن يكون عالما به .

الثالث : أن يقال : عدم غيبته عن ذاته المجردة ، ما تعنون بقولكم : المجردة ؟ إن أردتم ذاته المعقولة أو المعلومة ، أو التي يمكن أن تكون معلومة ، أو التي يمكن أن تعقل أو تعلم ، ونحو ذلك من العبارات الدالة على كونه عالما أو معلوما ، أو يمكن كونه عالما أو معلوما – كان معنى الكلام : أنه عدم الغيبة عن ذاته التي هي عالمة أو معلومة أو يمكن أن تكون كذلك .

ومعلوم أن هذا أيضا عام ، فكل ما كانت ذاته عالمة ومعلومة ،

إذا لم تغب ذاته عن ذاته ، كان عالما بها . وأما إن أمكن أحدهما دون الآخر لم يجب ذلك ، وإن أمكنا معا ، فعدم الغيبة يستلزم العلم ، وعدم الغيبة مستلزم للعلم ، لا أنه نفس العلم .

وإن قال : أعنى بالمجردة أنها ليست جسماً ولا مدبّرة لجسم .

فيقال : أولا : هذا بناء على ثبوت مجردات بهذا الوصف . وجمهور العقلاء ينكرون هذا – حتى من يعظّم هؤلاء الفلاسفة المشائين : أرسطو وأتباعه ، لما تأملوا/كلامهم فى العقول والنفوس وجدوه باطلا – إما أن يقولوا : ليس قائما[1] بنفسه إلا الجسم ، كما يقوله ابن حزم وغيره .

ص ٤٠٦

وإما أن يقولوا : الفرق بين النفس والعقل ، ليس إلا فرقا عارضا ، كنفس الإنسان ، التى هى حال مقارنتها للبدن : نفس ، وحال مفارقتها : عقل ، كما يقوله أبو البركات وغيره .

وإما أن يقولوا : هذه العقول ، التى يثبتها هؤلاء المتفلسفة ، لا تزيد على العقل ، الذى هو عرض قائم بعاقل . وإثبات عقل ، هو قائم بنفسه ليس جسما ، هو باطل . وهذه الأمور مبسوطة فى موضع آخر .

والمقصود أن لفظ « التجريد » فيه إجمال . وإذا فسّروه فقد يفسّرونه بما يعلم بطلانه ، أو بما لا دليل على صحته .

الوجه الرابع : أن يقال : هب أنه ثبت التجريد بالمعنى الذى

---

(١) فى الأصل : قائم ، وهو خطأ .

يدّعونه ، لكن شعور الشيء بنفسه ليس مشروطا بكونه مجردا ، ولا مجرد كونه مجردا موجب للعلم بنفسه ، فإنه إن قُدِّر [أن][١] المجرد ليس بحيّ ، لم يكن شاعرا ، فضلا عن أن يعلم أنه عالم .

وإذا قيل: كل مجرد حيّ .

قيل : فلابد أن يقال هذا بالدليل ، فإن هذا ليس معلوما بنفسه . وأيضا فكل حيّ شاعر ، سواء قيل : إنه مجرد ، أو قيل : إنه ليس بمجرد . فبدن الإنسان يشعر بأمور كثيرة ، مع كونه جسما غير مجرد عن المادة على اصطلاحهم .

وأما ما اعترض به على قولهم : إن وجوده بالأشياء عن علمه بها ، وأن هذا يوجب كون الأشياء معلومة له قبل وجودها ، فتكون ثابتة فى علمه ، وهى أشياء فى علمه ، فيلزم كون علمه أمرا ثبوتيا ، ويلزم التعدد فى علمه — فاعتراض متوجه .

وكذلك إذا فسّروا العلم بعدم الغيبة عنها ، فعدم الغيبة لا يكون إلا بعد تحققها ، فيلزم أن يكون عالما بها بعد تحققها ، وأن ذلك مغاير لعلمه بها قبلْ وجودها ، فإن ذلك العلم سبب وجودها ، بخلاف الثانى .

وكذلك قوله : « كما أن معلوله غير ذاته ، فالعلم به غير العلم بذاته » . هذا لازم ، لأنهم إنما نفوا كون العلم ثبوتيا لما يستلزم من تكثر العلوم وتغيرها ، إذ كان العلم بهذا غير العلم بهذا .

---

(١) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليتضح الكلام .

وإذا قالوا : إنه يعلم معلوله ، ويعلم نفسه ، لزم أن يكون هذا العلم ليس هذا العلم .

وأما قولهم : « إن علمه بالمعلول يندرج/ فى علمه بالعلة » ، فقد رده بأمور : ص ٤٠٧

أحدها : أن العلم عندهم سلبى ، وكذلك التجرد عن المادة ، وكذلك عدم الغيبة . والسلب لا يتضمن العلم بالأشياء ، وهذا الذى قاله صحيح ، مع ما تقدم من أن ذلك السلب ليس هو علما ، فلا هو علم ، ولا متضمن لعلم .

وإذا قدر أن ذلك السلب علم ، كان تقديرا باطلا . وحينئذ فهل يُقال : إنه يتضمن غيره من السلوب . هذا مما قد ينازعونه فيه . ولكن له أن يقول : إن السلب إنما يتضمن غيره إذا كان أعم منه . وليس هنا سلب عام ليتضمن سلبا خاصا ، بل السلب عندهم نفى معنى زائد على نفسه ، أو نفى المادة عنه ، أو نفى الغيبة عنه ، وكل هذا سلب خاص لا يتضمن سلبا عاما .

الأمر الثانى : أنه قد بيّن لهم أن المندرج فى غيره هو ما يدل عليه بالتضمن لا بالالتزام ، فالدال على غيره بالالتزام لا بالتضمن لا يكون مشتملا عليه ، ولا يكون الثانى مندرجا فيه . ومثل ذلك اللوازم الخارجة عن الماهية على أصلهم ، كالضاحكية . فإن الإنسانية ما انطوت على الضاحكية ولا انطوى علم الضاحكية فى علم الإنسانية ، فإنها مادلت عليها مطابقةً ولا تضمنا ، بل دلالة

خارجية ، فإن هذه اللوازم التي احتجنا فى العلم بها إلى صورة أخرى ، إنما هى معلومة لنا بالقوة لا بالفعل .

فإذا جعلوا علمه بمفعولاته كذلك ، لزم أن يكون عالما بها بالقوة لا بالفعل . وهم قد يضربون لقولهم مثالا ، وهو العلم بالأشياء جملة ، مع العلم بها تفصيلا ، فإن العلم بالمفصَّل يندرج فى العلم بالمجمل ، وإن كان العلم بالمجمل متضمن تلك التفاصيل ، وشبّهوا ذلك بمن سئل عن مسائل ، فقد يستحضر العلم بجوابها مفصَّلا ، وقد يجد من نفسه علما بجوابها مجملا ، لم يستحضر تفصيله فيما بعد ، فأجاب بأن هذا علم بالقوة ، والقوة مراتب ، فهو بعد السؤال حصل له من القوة على الجواب ، أعظم مما كان حاصلا قبله ، وأما العلم بجواب كل مسألة بخصوصها ، فلا يحصل إن لم يكن عنده صورة العلم بجواب كل واحدة .

ثم ادّعى الأصل الذى شاركهم فيه وهو قوله [1] : « وواجب الوجود منزّه عن ذلك » بناءً على أنه عندهم لا تقوم به المعانى والصفات المتعددة/ومن هذا الأصل منشأ ضلالهم . ص ٤٠٨

قال [1] : « وإذا كان أحد الشيئين غير الآخر ، فكيف يكون سلب أحدهما علما بهما ، وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام ؟ » وذلك أنهم يقولون : هو وجود مجرد عن المادة ، والمجردات غير الماديات ، فكيف يكون سلب المادة علمًا بالمجرد

---

(١) وهو كلام السهروردى المقتول الذى مضى ص ٨٨ .

والمادة ، وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام ؟ كيف وهم يقولون : إنه وجود مشروط بسلب كلام ثبوتى ، فهو وجود بسلب كل ما يُعرف من الحقائق ، وتلك الحقائق مغايرة له ، فكيف يكون سلبها عنه علما به وبها ؟ وعناية بكيفية ما يجب أن تكون الحقائق معه عليه ؟

فحقيقة قولهم : إنهم جعلوا العلم به ، والعلم بكل واحدٍ واحد من المخلوقات ، وعنايته بالمخلوقات المتضمنة لإرادته وحكمته ، التى باعتبارها انتظمت المخلوقات — جعلوا هذا كله أمرًا سلبيا ، وهو التجرد ، أو عدم الغيبة ، أو العقل الذى ليس بمعنًى زائد على ذاته ، وهو عندهم وجود مقيد بسلب جميع الحقائق عنه ، وهذا مما يُعلم بصريح العقل بطلانه فى الخارج .

فإن الموجودَيْن لا يكون المميّز بينهما عدما محضا ، ولو قُدِّر ثبوت هذا لكان كل موجود خيرا منه ، لأنه امتاز بوصف ثبوتى . ومن قال من متأخريهم : له وجود خاص غير هذا الوجود ، فلم يعرف حقيقة قولهم . فإن الوجود الخاص إن امتاز بأمر وجودى ، فليس هو قولهم . وإن لم يميّز إلا بالسلب ، فيكون هذا هو الموجود ، قد شارك الموجودات فى مسمّى الوجود ، وامتاز عنها بالسلب ، فتكون سائر الموجودات خيراً منه ، لو كان له وجود .

وبيان بطلان أقوالهم النافية للصفات يطول ، وإنما القصد هنا إبطال بعضهم لقول بعض ، فإن هذا يؤنس نفوسا كثيرة ، قد تتوهم أنه ليس الأمر كذلك .

فصل

تابع كلام ابن سينا فى مسألة علم الله تعالى

قال ابن سينا فى تمام مسألة العلم[١] : « ونحن قد بيّنا فى كتب أخرى أن كل صورة لمحسوس[٢] ، وكل صورة خيالية ، فإنما ندركها بآلة متجزئة[٣] » .

فيقال له : هذا إن كان حقا ، فهو منتقض على أصلك بعلمه بالأفلاك والكواكب ، فإنها محسوسة ، وعندك أنه يعلمها بأعيانها .

وقد **قال** فى بيان[٤] أن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية ، فإنما ندركها بآلة متجزئة . وأن مدرك الجزئيات لا يكون عقلا بل قوة جسمانية[٥] : « أما المدرَك[٦] من الصور/ الجزئية ، كما تدركه[٧] الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتعرية[٨]

ص ٤٠٩

(١) فى كتاب « النجاة » ٢٤٧/٣ .

(٢) النجاة : كل صورة محسوسة .

(٣) النجاة : فإنما ندركها من حيث هى محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة .

(٤) العبارات التى تبدأ بقوله : « وقد قال فى بيان » فى « المعتبر فى الحكمة » لابن ملكا ٧١/٣ وتليها العبارات المنقولة من رسالة « أحوال النفس » لابن سينا ، إلا أن ابن ملكا يبدأ بقوله : « وقال أيضا فى بيان . . » .

(٥) وجدت الكلام التالى – بعد بحث طويل – فى رسالة « أحوال النفس : رسالة فى النفس وبقائها ومعادها » وهى الرسالة التى حققها ونشرها أستاذى الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى رحمه الله . والنص التالى فى أول الفصل الرابع وهو بعنوان : « فى الدلالة على أن كل ما كان من القوى مدركا فليس يدركها إلا بآلة » ص ٧٤ ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ١٣٧١/١٩٥٢ وسأقابل الكلام التالى عليه وعلى « المعتبر » ٧١/٣ – ٧٢ بإذن الله .

(٦) أحوال النفس : فنقول : أما المدرك .

(٧) تدركه : كذا فى « أحوال النفس » . وفى الأصل : يدركه .

(٨) أحوال النفس ، المعتبر : والتفريد .

عن المادة ولا نجرده[١] أصلا عن علائق المـــادة ، فالأمر فيـــه واضح سهل . وذلك لأن هذه الصور إنما تُدرَك ما دامت المواد موجودة حاضرة[٢] ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون موجودا حاضرا[٣] عند جسم ، وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم ، فإنه لا نسبةَ له إلى قوة تفرده[٤] من جهة الحضور والغيبة ، ؛ فإن الشيء الذى ليس فى مكان لا يكون للشيء المكانى إليه نسبةٌ فى الحضور عنده ، والغيبة عنه[٥] ، بل الحضور لا يقع إلا مع وضعٍ وقربٍ أو بعدٍ[٦] للحاضر عند المحضور ، وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسما ، إلا أن يكون المحضور جسما أو فى جسم » .

قال[٧] : « وأما المدرك للصور الجزئية على[٨] تجريد تام من المادة ، وعدم تجريد ألبتة من العلائق كالخيال ، فهو لا يتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية فيه فى جسم ارتسامًا مشتركا بينه وبين الجسم » .

قال[٩] : « ولتُفرض[١٠] الصورة المرتسمة فى الخيال : صورة

(١) أحوال النفس : ولا بجردة .

(٢) أحوال النفس : حاضرة وموجودة .

(٣) أحوال النفس ، المعتبر : حاضرا موجودا .

(٤) أحوال النفس : إلى قوة مجردة ؛ المعتبر : إلى قوة مفردة .

(٥) أحوال النفس : عنده .

(٦) أحوال النفس : إلا على وضع وقرب وبعد .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٧٤ – ٧٥ .

(٨) المعتبر ٧٢/٣ : عن .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٧٥ .

(١٠) أحوال النفس ، المعتبر : ولنفرض .

زيدٍ على شكله وتخطيطه ، ووضع أعضائه[١] بعضها عند بعض ، فنقول : إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم فى جسم ، وتختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك الجسم ، وأجزاؤها[٢] فى أجزائه » .

قال[٣] : « ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع » . [ثم][٤] فرض مربعين متساويين من كل جهة ، وقرّر أنه لا يمتاز أحدهما عن الآخر إلا بمحله[٥] .

معارضة ابن ملكا لابن سينا

وقد اعترض عليه أبو البركات بما مضمونه أن الأجسام المرئية[٦] والمتخيلة كثيرة ، ومحل ذلك فى الجسم لا يكون أكثر من مجموع جسم الإنسان ، وجسم الإنسان لا يسع مقادير هذه الأجسام .

قال أبو البركات[٧] : « أول المعارضة أن[٨] نناقض فنقول وندّعى نقيض المسألة المصدّر بها ، وهو أن مدرك الجزئيات فينا من المبصَرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة

---

(١) أحوال النفس : أعضائها (وفى نسخة : أعضائه) .

(٢) أحوال النفس : وأجزاؤه .

(٣) بعد كلام السابق مباشرة ، ص ٧٥ .

(٤) ثم : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٥) انظر « أحوال النفس » ص ٧٥ - ٧٧ ؛ المعتبر ٧٢/٣ - ٧٣ . وانظر قوله (ص ٧٧) (٧٣/٣ المعتبر) : « وليس أحد المربعين الخياليين أَوْلى بأن يُنسب إلى أحد المربعين الخياليين دون الآخر ، إلا أن يكون قد وقع هذا فى نسبةٍ للحامل إلى الجسم لا يقع الآخر فيها ، فيكون إذن محل ذلك غير محل هذا . . » .

(٦) فى الأصل : المرتبة ، وهو تحريف . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

(٧) فى « المعتبر » ٨٤/٣ .

(٨) المعتبر : وأول المعارضة هو أن .

جسمانية[١] . . . » « وإذا ثبت فى هذه التى هى الأظهر[٢] ، صار بطلانه فى النقيض الأخفى و[الأضعف] يقينا »[٣] .

قال[٤] : « وذلك أن[٥] القوة الجسمانية فينا لا يكون محلها أكبر[٦] من جسم الإنسان الواحد بجملته . وقد قالوا : إنه جزء صغير من أجزائه ، حيث جعلوا محل/القوة الخيالية جزءا[٧] من جوهر الدماغ ، الذى فى البطن المقدَّم من الرأس ، أو جزءاً من الروح الدماغى ، وهو الذى يختص بهذا الجزء منه . ونحن فندرك من المتخيلات ونتصور من الموجودات الجزئية أشياء كثيرة محفوظة فى أذهاننا وملحوظة ، بها يكون الواحد منها أضعافا كثيرة لجسمنا بأسره ، فكيف للجزء المذكور من بعض أجزائه » . ؟ ص ٤١٠

قال[٨] : « وهو فقد[٩] طلب فى احتجاجه الأخير جسما يتخيل به السواد والبياض ، ليثبت كلاًّ منهما فى جزء منه ، غير الجزء الذى أثبت فيه الآخر ، فكيف أعرض عن المقدار ؟ ونحن إنما ندرك الألوان فى الأجسام مع مقاديرها ، حتى إذا رأيناها مرة أخرى

---

(١) بعد كلمة « جسمانية » يوجد سطران فى « المعتبر » لم يوردهما ابن تيمية .
(٢) المعتبر : الأظهر والأثبت .
(٣) فى الأصل : الأخفى تمنيا ، ويبدو أنه تحريف . والمثبت هو الذى فى « المعتبر » .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .
(٥) المعتبر : وذلك أنا قلنا إن . .
(٦) فى الأصل : أكثر . والمثبت من « المعتبر » .
(٧) المعتبر : جزاء ، وهو تحريف .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة فى « المعتبر » ٣/٨٤ – ٨٥ .
(٩) المعتبر : قد .

على قدر مخالف[١] عرفنا أنها زادت أو نقصت ، فلو لم نكن أدركنا المقدار الأول لما حفظناه ، ولو لم نحفظه لم نعرف[٢] الزيادة والنقصان . هذا فى شخص واحد فى تمثله وتخيله ، فكيف فى أشخاص كثيرة جدا نحفظها بأشكالها وصورها ، ومقاديرها وأوضاعها ، لا تسعها خزانة من خزائن تسع عدة من أشخاص الناس ؟ بل ولا بلدة من أكبر البلدان ؟ فإن من جملة ما نحفظه فى ذلك صورة بلدة مع مقدارها الكبير ، وأوضاع أجزائها ، حتى لو صغرت أو كبرت عن ذلك ، شعرنا بموضع الزيادة والنقصان ، مقيسًا إلى ما استثبتناه وحفظناه » .

قال[٣] : « فى هذا كفاية لمن تأمله بذهن سليم ونظر ثابت » .

قال[٤] : « وأما ما قاله من أن المدرَك بالحواس الظاهرة [٥] فالأمر فيه سهل واضح ، لأن[٦] هذه الصورة إنما تُدرك مادامت المواد حاضرة موجودة ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم ، وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم ، فإنه لا نسبة للجسم إلى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبة ، فإن الشىء الذى ليس فى مكان ، لا يكون للشىء المكانى إليه نسبة فى الحضور عنده ، والغيبة عنه » .

(١) المعتبر ٣/٨٥ : يخالف .
(٢) المعتبر : لما عرفنا .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٨٥ .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٨٥ .
(٥) فى الأصل : الظاهر ، وهو تحريف . وسبقت الكلمة من قبل كما أثبتها هنا .
(٦) المعتبر : وذلك لأن . .

قال[١] : « وأعجب ما فى هذا القول استسهاله ، إذ قال : إن الأمر فيه واضح سهل ، ولو كان هذا القول حقًّا على ما قيل ، لبطلت علائق النفوس الناطقة بالأبدان ، فإنها يُنسب[٢] إليها بفى[٣] ، ومع ، وعند ، ومقارنة[٤]، ومفارقة ، وغيبة ، وحضور ، كما ينسب المدرك إلى مدركه . ثم لو كان هذا حقًّا ، لما أدركنا بعقولنا معنى شىء مما ندركه/بحواسنا ألبتة ، فإن رأيه هو أن البصر يرفع صورة المبصَر إلى الخيال ، وهو جسمانى ، فالعقل إن أدركها فى الخيال فقد أدركها جسمانية أيضا ، وإن أدركها قوة جسمانية فى الخيال ، نقلها إلى قوة أخرى ، فأدركها العقل فيها — كان القول كذلك أيضا ، ولو كانت الوسائط ما كانت ، إذ كان أول ما يلقاها إما أن[٥] يلقاها فى قوة جسمانية ، فيكون حكمها حكم الأولى[٦] ، وإما أن يلقاها[٧] فى قوة مجردة ، فحكمها حكم العقل .

ص ٤١١

فإن قيل : إن العقل لا يدركها فى القوة[٨] الجسمانية ، بل يرفعها إليه ، وينتزعها منه[٩] ، أو يجردها ، فكل تلك العبارات

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٨٥ — ٨٦ .
(٢) المعتبر : تنسب .
(٣) فى الأصل ، تى . والمثبت هو الذى فى « المعتبر » .
(٤) المعتبر : وعند مقارنة . .
(٥) فى الأصل : إنما . والمثبت من « المعتبر » ٣/٨٦ .
(٦) فى الأصل : الأول . والمثبت من « المعتبر » .
(٧) فى الأصل : يلق . والمثبت من « المعتبر » .
(٨) المعتبر : القوى .
(٩) المعتبر : وينتزعها منها .

المقولة تقتضى لقاءً من الرافع للمرفوع إليه[١] ، وحضورًا من المرفوع عند الرافع ، وكذلك من المنتزع عند المنتزع منه[٢] ، والمجرد عند المجرد عنه . فلولا نسبة لقاء وحضور ، وما شئت سمِّه للنفس إلى البدن ، لما كان آلة لها ، وإلى المدركات لما أدركها ، ولو لم يدركها لما عقلها كليةً ولا جزئية ، وكيف والشيء المدرك واحد فى معناه ، والكلية تعرض له بعد كونه مدركا باعتبار ونسبة وإضافة ، بالمشابهة والمماثلة إلى كثيرين ، وهو هو بعينه ؟ وإذا اعتبر من حيث هو لم يكن كليا ولا جزئيا ، وإنما يدرَك من حيث هو[موجود ، لا من حيث هو] كلى ولا جزئى[٣] ، وتعرض له الكلية والجزئية فى الذهن بعد إدراكه ، فمدرك الكلى هو مدرك الجزئى لا محالة ، لأن الكلى هو الجزئى فى ذاته ومعناه ، لا فى نسبه وإضافاته التى صار بها كليا وجزئيا » .

تعليق ابن تيمية

فيقال : ما ذكره أبو البركات يدل على تناقض ابن سينا ، حيث زعم أنه ما ليس فى مكان ، لا يكون للشيء المكانى إليه نسبة فى الحضور عنده ، والغيبة عنه ، وذكر أن الأمر فى ذلك واضح سهل ، فإن هذا مناقض لقوله : إن النفس ليست جسما ، مع أن الجسم حاضر عندها ، لكن هذا التناقض يدل على بطلان أحد قولَيْه : إما[٤] قوله : « إن النفس ليست جسما » ، وإما قوله :

(١) المعتبر : إلى المرفوع إليه .
(٢) المعتبر : عنه .
(٣) فى الأصل : من حيث هو لا كلى ولا جزئى . والكلام الساقط الموجود بين معقوفتين من « المعتبر » .
(٤) فى الأصل : وإما . ولعل الصواب ما أثبته .

« ما ليس فى مكان لا يكون للمكان إليه نسبة فى الحضور عنده والغيبة عنه » . ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه القضية هى الكاذبة ، بل قد تكون الكاذبة قوله : « إن النفس ليست إلا جسما » .

ونظير هذا التناقض قوله : « إن واجب الوجود يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، فيعقل الموجودات/التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ذلك أشخاصها ، فإنه إذا كان واجب الوجود يعقل الأفلاك بأعيانها وهى أجسام ، وقد قال : إن الجسم لا يرتسم إلا فى جسم ، لزم أن يكون جسما . ص ٤١٢

ومع قوله : ما ليس فى مكان لا يكون للشىء المكانى إليه نسبة فى الحضور عنده ، والغيبة عنده .

ومع قوله : الجسم الحاضر الموجود ، إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم ، وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم .

فهذه الأقوال إذا ضُم بعضها إلى بعض ، لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسما ، وأن تكون النفس على أقواله أيضا جسما .

وما ذكره أبو البركات إنما هو إلزام لابن سينا بطريق المناقضة ، وليس فيه ما يدل على بطلان ما ذكره من الإدراك ، وإنما احتج أبو البركات على بطلان ذلك بأن المدركات كبار ، والمدرَك إذا كان جسما أوقوة فى جسم فهو صغير لا يسعها .

وهذه حجة ضعيفة ، فإن القائلين بارتسام المدرَك فى المدرِك لا يقولون : إن المرتسم فيه مساوٍ فى المقدار للموجود فى الخارج ، كما أنهم لا يقولون : إن المرتسم حقيقته[١] مساوية لحقيقة الموجود فى الخارج .

وإنما هذا من جنس اعتراض الرازى عليهم ، بأنه لو كان ذلك صحيحا لكان من أدرك النار وجب أن يسخن ، ومن أدرك الثلج وجب أن يبرد ، ومن أدرك الرَّحى[٢] وجب أن يدور ، ونحو ذلك مما لا يقوله عاقل .

ولهذا صاروا يتعجبون ، بل يسخرون ممن يورد عليهم مثل هذا ، وهم يشبِّهون تمثل المدركات فى المدرِك بتمثل المرئيات فى المرآة . ومعلوم أن ما فى المرآة ليس مماثلا فى الحقيقة والمقدار للموجود فى الخارج .

أما حقيقته ، فلأن غايته أن يكون عرضاً فى المرآة ، والمرئى الخارج يكون جسما موجودا ، كالسماء والشمس والإنسان ، وغير ذلك مما يُرى فى المرآة .

وكذلك الإدراك ، فإنه عرض قائم بالمدرِك . والمدرَك نفسه يكون عينا قائمة بنفسها ، سواء كان مرئيا أو معلوما بالقلب .

وأما قدره ، فلأن مقدار المرئى يختلف باختلاف المرآة ، فإذا

(١) فى الأصل : حقيقة . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : الرحا .

كانت كبيرة رُئى [١] كبيرًا ، وإذا كانت صغيرة رئى [١] صغيرا ، وهو على التقديرين يشبه الصورة الموجودة فى الخارج .

فكذلك إذا قيل : إن المدرَك يتمثل فى المدرِك ، لم يلزم أن يكون قدره فى المدرِك مثل قدره/فى نفسه . ص ٤١٣

ولهذا يقال : للشيء وجود فى الأعيان ، وفى الأذهان ، وفى اللسان ، وفى البنان . ووجود عينى ، وعلمى ، ولفظى ، ورسمى .

ومعلوم أن مطابقة العلمى للعينى ، هى مطابقة العلم للمعلوم ، ليست كمطابقة الموجود فى الخارج ، لمماثله الموجود فى الخارج . فإن هذا لا يقوله عاقل ، بل العاقل يجد تفرقة ضرورية بين ما تمثَّله فى نفسه ، وبين الحقائق الموجودة فى الخارج .

ومِنْ أظهر ذلك الخيال ، فإنه يتخيل مارآه بعد مغيبه عنه ، وفى حال تغميض عينيه ونومه ، ويعلم قطعا أنه خياله ومثاله ، وأنه مشابه له ، ويعلم قطعا أن ذلك المثال فى الباطن لا فى الخارج ، سواء قيل : إنه منطبع فى النفس ، أو فى جزء من البدن ، أو فيهما ، وسواء قيل : إن النفس تدركه ، أو قيل : إن المدرِك له هو البدن .

فعلى كل تقدير يعلم الناس فرقا ضروريا بين حقيقة ذلك المثال ، وبين حقيقة الموجود فى الخارج ، وأنه لا يماثله : لا فى ذاته ، ولا

(١) فى الأصل : رأى .

صفاته ، ولا مقداره ، ولكن يشابهه ويحكيه نوع مشابهة وحكاية ، والمشابهة من وجهٍ لا تقتضى المماثلة فى الذات والصفات والمقدار .

وهذا المثال الإدراكى لا يمتنع فيه اجتماع ما هما ضدان فى الخارج ، بل يجتمع فيه مثال السواد والبياض ، ويجتمع فيه المِثلان كالسوادين،ويجتمع فيه مثال وجود الشىء وعدمه ، فيجتمع فيه تقدير الوجود والعدم ، لا يمتنع فيه اجتماع مثالى النقيضين ، كما امتنع اجتماع النقيضين فى الخارج ، ويتمثل فيه الموجود والمعدوم والممتنع ، وما له وجود فى الخارج ، وما ليس له وجود فى الخارج . فهو أوسع بهذا الاعتبار من الوجود الخارجى .

لكن تلك الأمور مُثُلٌ خيالية ، ليست حقائق موجوده فى أنفسها . وقد يشتبه على بعض الناس ما يتخيله فيه ، فيظنه موجودا فى الخارج.وطائفة من فلاسفة الصوفية ، كابن عربى ، يسمى هذا أرض الحقيقة ، ويذكر فيه من العوالم وأنواعها وأقدارها ما يطول وصفه .

ص ٤١٤ وذلك أن الخيال لاحد له ، بل تخيلات النفوس/لما ليس له وجود فى الخارج ، أعظم من أن تحصر.

فهؤلاء الضالون قالوا : هذا أرض الحقيقة ، وهو عالم الخيال . وقد يشتبه على بعضهم فيظنه فى الخارج ، ويتخيل لهم فيه مدائن ورجال وعوالم ، كما يتخيل للنائم . ويتخيل لأحدهم أنه صار إلٰها ونبيا ، أو أنه المهدى ، أو خاتم الأولياء ، إلى غير ذلك مما يطول

وصفه ، ويعرض للممرورين وغيرهم من التخيلات الباطلة ما يطول وصفه .

ومن قال من المتفلسفة : إن النفس ليست جسما ، وأنكر معاد البدن ، فمنهم من يقول : إن من النفوس من يتعلق بجزء من الفلك ، فيتخيل فيه ما يتنعم فيه تنعما خياليا ، وأن ذلك يقوم مقام اللذة الحسية ، وقد يقال : إنه أعظم منها ، كما ذكر ذلك ابن سينا . فقول هؤلاء من جنس حقيقة أولئك الذين جعلوا عالم الخيال هو أرض الحقيقة .

ونحن لا ننكر وجود الخيالات ، فإن هذا لا ينكره عاقل ، لكن ننكر تعظيمها وتسويتها بالذات الحقيقية ، أو أن ما وعد الله به عباده المؤمنين من هذا الجنس .

والمقصود هنا أن الصور الخيالية لا ينكرها أحد ، ولا يقول أحد : إنها مماثلة فى الحقيقة والصفات والمقدار للموجودات فى الأعيان ، سواء كانت تلك الخيالات هو خيال تلك الموجودات أو غيرها .

فقد تبين أن ما ذكره ابن سينا وغيره من الفلاسفة وقرروه بالأدلة العقلية ، ليس منافيًا لعلم الله بالجزئيات ، بل فيه ما هو دليل على ذلك .

ولكن غاية ما فيه تناقضهم ، حيث يثبتون الشيء دون لوازمه ، كما أثبت ابن سينا علمه بأعيان الموجودات التامة ، وبأنواع المتغيرات دون التغير فى العلم .

وأدلته الصحيحة توجب علمه بالمتغيرات ، وأنه يعلم الكليات والجزئيات ، كما سنذكر ألفاظه .

وكذلك أبو البركات أثبت علمه بالكليات والجزئيات والمتغيرات ، لكنه قال فى القدر وفى علمه بما لا يتناهى قولا منكرا ، سنذكره إن شاء الله .

وكل من قال فى مسألة العلم قولاً يخالف النصوص النبوية ، من أهل الكلام والفلسفة ، فلا بد أن يكون قوله مناقضا لأصوله الصحيحة ، مخالفا لصريح المعقول . ولهذا كثر اضطراب هؤلاء فى/ مسألة العلم .

ص ٤١٥

فصل

عود لكلام ابن سينا فى مسألة علم الله تعالى

قد تقدم ما ذكرناه من أقوال ابن سينا فى تقرير أنه سبحانه عالم بمفعولاته ، حيث قال[1] : « واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقق ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ، ومنه[2] وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها[3] فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا » .

فقد ذكر هنا أن علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته ، وأما تقرير كونه عالما بنفسه ، فسيجىء إن شاء الله تعالى .

---

(١) فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٩/٤ . وسبق ورود هذا الكلام ومقابلته على « الإشارات » فى هذا الجزء (ص ٣٥) .

(٢) فى الأصل:منه . وهكذا وردت من قبل.وما أثبته هنا ومن قبل هو الذى فى « الإشارات » .

(٣) وجوبها : كذا فى الأصل ، وهو الذى فى « الإشارات » وسبقت من قبل : حدثها .

كلام الطوسى فى شرح كلام ابن سينا

قال **الطوسى** فى شرح هذا الفصل[١] : « لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ذاتى ؛ أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات. فذكر أنه يعقل ذاته بذاته ، لكونه عاقلا لذاته ، معقولا لذاته ، على ما تحقق قبل ذلك[٢] ، ويعقل ما بعده ، يعنى[٣] المعلول الأول ، من حيث هو علة لما بعده . والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول ، فإن العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع[٤] ما يلزمها لذاتها . وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها ، التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها . ويعقل سائر الأشياء التى بعد المعلول الأول ، من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده : إما طولا : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه فى ذلك الترتيب . أو عرضا : كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنتهى إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه[٥] ، وهو احتياج عرضى ، تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه ، بالنسبة إليه تعالى[٦] » .

تعليق ابن تيمية

قلت : أما قوله : « لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى » إشارة إلى إحاطته بجميع الموجودات ، فذكر أنه « يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده » .

(١) فى « شرح الإشارات » بذيل « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٩/٤ .
(٢) شرح الطوسى : على ما تحقق فى النمط الرابع .
(٣) فى الأصل : ويعنى . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٤) فى الأصل : بجميع . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٥) شرح الطوسى : ممكنا محتاجا إليه .
(٦) تعالى : ليست فى « شرح الطوسى » .

فيقال : علمه بذاته لا يمكن أن يكون فعليا ، وإنما يكون فعليا علمه بخلقه .فإن علمه له تأثير فى فعل خلقه ، وليس له تأثير فى وجود نفسه ، وهذا مما لا ينازع فيه عاقل فهمه ، ولعله ما أراد إلا هذا .

فإن القدرية من أهل الكلام يقولون : العلم تابع للمعلوم ، مطابق له ، لا يُكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة ./وكثير من المتفلسفة يقولون : علم الرب فعلىٌّ ، وقد يجعلون نفس علمه إبداعه .

ص ٤١٦

وقد بسطنا الكلام على هذا فى موضع آخر ، وبيّنا أن العلم نوعان : علم العالم بما يريد أن يفعله ، فهذا علم فعلى ، هو شرط فى وجود المعلوم ، إذ وجود المعلوم بدونه ممتنع .

ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شىء من أفعال العباد وغيرها ، فعلمه فعلىٌّ لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار ، لا باعتبار أن مجرد العلم هو الإبداع ، من غير قدرة وإرادة ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ، فإن هذا باطل ، كما قد بُيِّن فى موضعه .

والقدرية عندهم أن الله يخلق أفعال العباد ، فعلمه بها علم بأمر أجنبى منه ، فلهذا لا يجعلون علمه بالمخلوقات فعليًّا ، لكن علمه بمخلوقاته لا ينازعون فيه . وأما علم العالم بما ليس علمه به شرطا فى وجوده ، كعلمنا بالله وملائكته وأنبيائه وسمٰواته وأرضه ، فهذا علم تابع للمعلوم ، مطابق له ، ليس فعليًّا بوجه من الوجوه .

وعلم الرب بنفسه من هذا الباب . لكن إذا سُمِّى علميًّا انفعاليًّا فلا بأس ، فإنه علم حادث . وأما علم الرب تعالى فإنه من لوازم نفسه المقدسة

لم يحدث ، فليس انفعاليا بهذا الاعتبار ، لكنه مطابق للمعلوم موافق له ، فعلمه تابع لنفسه ، ومخلوقاته تابعة لعلمه .

والمقصود هنا أنه إذا كان عالما بنفسه لزم أن يكون عالما بخلقه . وهذه قضية صحيحة ، ويمكن تقريرها بطرق :

أحدها : أنه لا يكون عالما بنفسه علما تاما إلا إذا كان عالما بلوازمها ، والخلق من لوازم مشيئته ، التي هي من لوازم نفسه ، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ومشيئته من لوازم نفسه .

والفلاسفة يعبِّرون عن[1] أصلهم بقولهم : إنه علة تامة ، والعلم بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول .

ومن سلَّم منهم أنه يفعل باختياره وسمَّاه مع ذلك علة فالنزاع معه لفظىّ ، والمعنى صحيح ، فإنه حينئذ مع قدرته على الشيء إذا شاءه وجب وجوده ، فما شاء كان ، فهو بمشيئته وقدرته موجب لوجود ما شاءه ، والعلم بالموجب التام يوجب العلم بموجبه .

وأما من لم يسلِّم أنه يفعل باختياره ، فهذا القول باطل من جهة نفيه لاختياره،لا من جهة أن كونه فاعلا يوجب العلم بالمفعول ، فإذا قُدِّر أنه فاعل/ على هذا الوجه ، كان علمه بنفسه يوجب علمه بمفعولاته ، لأن العلم بالموجب التام يوجب العلم بالموجب . ص ٤١٧

فى الجملة لا يكون عالما بنفسه إن لم يكن عالما بلوازمها ، وقدرته وإرادته من لوازمها ، ومراده من لوازم الإرادة . فالمفعولات لازمة

(١) فى الأصل : على .

للإرادة اللازمة لذاته ، ولازم اللازم لازم . ومجرد النظر إلى كونه مستلزما لمفعوله يوجب العلم ، مع قطع النظر عن توسط الإرادة ، لكن هى ثابتة فى نفس الأمر ، وإن لم يستحضر المستدل ثبوتها .

وهذا الدليل يستقيم على أصول أهل السنة الذين يقولون : إرادته من صفاته التى هى من لوازم ذاته .

وأما القدرية الذين ينكرون قيام إرادة به فينفونها ، أو يقولون : أحدث إرادة لا فى محل ، فهؤلاء يقولون : القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْه بلا مرجِّح ، وهؤلاء لا يسلكون هذه الطريق .

وهذا الدليل مأخوذ من معنى قوله : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾[سورة الملك : ١٤]. ودلالة الآية تقرر بطريق ثانٍ ، وهو أن يقال : خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يخلق بالإرادة ، والإرادة مشروطة بالعلم ، فإرادة ما لا يشعر به محال . وإذا كان إنما يخلق بإرادته ، وإنما يريد ما يصوره ، لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه .

وهذه الطريقة هى طريقة مشهورة لنظّار المسلمين ، والقرآن قد دل عليها ، والعقل الصريح يدرك صحتها ، وطرد هذه الدلالة على أصول أهل السنة أن من سوى الله لا يخلق شيئا ، لأنه لا يحيط علما بجزئيات أفعاله ، فلا يكون خالقا لها ، وإن كان شاعرا بها من بعض الوجوه ، ومريدا لها من بعض الوجوه ، فهو فاعل لها من ذلك الوجه .

وهذه الطريقة هى الطريقة التى سلكها الأشعرى فى كون العبد ليس خالقا لفعل نفسه .

قال : « لو كان خالقا لها لكان محيطا بتفاصيلها ، واللازم منتفٍ » . لكن الأشعرى وطائفة فرضوا الكلام فى العاقل الذى يفعل مع الغفلة .

وطائفة أخرى قالوا : لا يحتاج إلى فرض فى العاقل ، بل كل فاعل من الآدميين لا يحيط علما بتفاصيل أفعاله ، لكنه يشعر بها من حيث الجملة . ولهذا كان العبد لا يريد شيئا إلا بعد شعوره به ، فهو يتصور المراد تصوراً مجملا ، وإن لم يكن مفصَّلا . وهذا مما علم به الناس أن الفاعل المريد لابد أن يتصور المراد ، /وإن لم تكن إرادتهم مثل إرادة الرب ، ولا علمهم كعلمه ، كما أنهم يعلمون أن العبد فاعل لأفعاله ، وإن لم يكن خالقا لها .

ص ٤١٨

وهذا القول الوسط ، وهو إثبات كون الرب خالقًا لكل شيء ، مع كون أفعال العباد مخلوقة له ، ومع كونها أفعالا للعباد أيضا ، وأن قدرة العباد لها تأثير فيها ، كتأثير الأسباب فى مسبباتها ، وأن الله خالق كل شيء بما خلقه من الأسباب ، وليس شيء من الأسباب مستقلا بالفعل ، بل هو محتاج إلى أسباب أخر تعاونه ، وإلى دفع موانع تعارضه ، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى ، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء الله كان وإن لم يشأ العباد ، وما لم يشأ لم يكن ولو شاء العباد .

وهذا الذى عليه سلف الأمة وأئمتها وجمهورها . وليس المقصود هنا الكلام فى مسائل القدر ، وإنما المقصود الكلام فى تحقيق علم الله .

الطريق الثالث الذى به نعلم أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته ، أن يقال : كل ما كان من صفات الرب وأفعاله ، فليس هو

موقوفا على شيء سواه ، فلا شريك له بوجه من الوجوه ، فهو نفسه موجب تام لجميع صفاته ، وهو بصفاته موجب لجميع مفعولاته ، فإذا كان عالما بنفسه ، لم يمكن أن يكون عالما بذاته دون صفاته ، فإن ذلك ليس علما بنفسه ، فإن الذات المجردة عن الصفات ليست ذاته ، ولا وجود لها ، وإذا علم صفاته لزم من ذلك علمه بأفعاله ، وإلا لم يكن عالما بصفاته ، لأنه إذا علم أنه خالق للعالم ، لم يعلم كونه خالقه ، إن لم يعلم العالَمَ ، وإلا فالعلم بكونه خالقا للعالم ، مع عدم العلم بالعالم ، بمنزلة كونه خالقا للعالم بدون وجود العالم ، وهذا ممتنع فذاك ممتنع .

ولو قُدِّر نفي الصفات فالعلم بكونه خالقا للعالم يوجب العلم بالعالم . وهم يعبِّرون عن ذلك بكونه علةً ومبدأً ، ونحو ذلك من العبارات التي يشترك فيها هم والمسلمون .

[و] كونه[1] مبدعا وفاعلا ، فالعلم بنفسه يوجب العلم بكونه فاعلا ، وإلا لم يكن عالما بنفسه . والعلم بكونه فاعلا يوجب العلم بالمفعول ، كما أن تحقق ذاته تحقق كونه فاعلا ، لأن وجود ذاته الفاعلة للعالم ، بدون كونها فاعلة ممتنع ، ووجود فعلها بدون العالم ممتنع . وكون الفعل قديم العَيْن أو النوع أو حادثهما مسألة أخرى ، وكون العلم قديما أو حادثا ، واحدا أو متعددا ، فالمقصود هنا إثبات أنه عالم بكل موجود ، /إذ كل موجود مفعوله ، وهذا يتناول علمه بكل موجود ، وكل موجود جزئي ، فهو يقتضي علمه بكل جزئي . ص ٤١٩

---

(١) في الأصل : . . والمسلمون كونه . . . وأخشى أن يكون في الكلام سقط . ووضعت الواو قبل «كونه» ليستقيم الكلام .

قال تعالى : ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[سورة الملك : ١٣ ، ١٤] . وقد استدل طوائف من أهل السنة بهذه الآية على أنه خالق أقوال العباد وما فى صدورهم .

وهذه الآية تدل على كونه عالما بالجزئيات من طرق :

أحدها : من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق .

والثانى : من جهة كونه فى نفسه لطيفا خبيرا ، وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء وخفيها .

ثم يقال : اللطيف الخبير علمه بنفسه أَوْلى من علمه بغيره ، وعلمه بنفسه ، مستلزم لعلمه بلوازم ذاته ، كما تقدم . فقد تضمنت الآية هذه الطرق الثلاثة .

اعتراض الرازى على ابن سينا

وقد اعترض **الرازى** على ما قرره ابن سينا ، من كون علمه بذاته يستلزم علمه بمفعولاته . فقال فى « **شرحه** »[١] : « كنا قد بيّنا[٢] فى الأبواب السالفة أنه[٣] عالم بذاته وبسائر المعلومات ، والآن نريد أن نبحث عن [كيفية][٤] حصول تلك العالمية له فنقول :

قد بيّنا قبل هذا الفصل أن علمه[٥] بالأشياء لابد وأن يكون

---

(١) فى « شرح الرازى » ٢/٦٩ .

(٢) شرح الرازى : قد استدللنا .

(٣) شرح الرازى : أنه تعالى .

(٤) كيفية : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الرازى » .

(٥) شرح الرازى : علمه تعالى .

حاصلاً له[١] لذاته . فنقول : إنه[٢] يجب أن يعلم ذاته بذاته ، ثم إذا علم ذاته ، فذاته علة[٣] لما بعده ، يجب أن يعلم من ذاته كونه[٤] علة لما بعده ، فإذا علم ذاته[٥] علم لا محالة معلوله . ثم يلزم من علمه بمعلوله ، علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولاً وعرضا . أما طولا فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل[٦] الذى تحته ، وأما عرضا فكما إذا صدر شيئان أو أكثر عن علة واحدة ، كما يقال : إنه يصدر عن كل عقلٍ : عقل ، ونفس ، وفلك ، معا » .

قال[٧] : « ولقائل أن يقول : لم قلتم : إن علمه[٨] بذاته يقتضى علمه بمعلوله ؟ بيانه : أنكم إما أن تقولوا : إن علمه بذاته من حيث إنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله ، أو تقولو[٩] إن علمه بذاته ، من حيث إنها علة لذلك المعلول ، يقتضى وجوده[١٠] بذلك المعلول ، والأول ممنوع ، فلم قلتم : إن علمه بذاته المخصوصة – التي من جملة[١١] لواحقها واعتباراتها[١٢] كونها علة لذلك المعلول –

(١) له : ساقطة من « شرح الرازى » .

(٢) شرح الرازى : إنه تعالى .

(٣) شرح الرازى : وذاته لذاته علة .

(٤) شرح الرازى : كونها .

(٥) شرح الرازى : ذلك .

(٦) شرح الرازى : علة العقل .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٩/٢ – ٧٠ .

(٨) شرح الرازى : . . علمه تعالى .

(٩) فى الأصل : أو يقولون والمثبت من شرح الرازى .

(١٠) شرح الرازى : تقتضى علمه .

(١١) فى الأصل : من حلمه ، وهو تحريف ظاهر . وفى شرح الرازى : التى هى من جملة . .

(١٢) شرح الرازى : واعتبار أنها ، وهو تحريف .

يقتضى[1] العلم بذلك المعلول ؟

وظاهر[2] أن هذه المقدمة/ليست بدهية[3] ، بل لابد فيها من الدلالة . وأنتم ما ذكرتم الدلالة عليها .

ص ٤٢٠

وأما الثانى فباطل ، لأن علمه[4] بأن ذاته علة للشيء الفلانى ، علم بإضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء ، والعلم بإضافة أمرٍ إلى أمرٍ مسبوقٌ بالعلم بكل واحد من المضافين ، فلو كان العلم بذلك المعلول مستفاداً من العلم بتلك الإضافة ، لزم الدّوْر ، وأنه محال » .

تعليق ابن تيمية

قلت : فيقال فى الجواب عمّا ذكره الرازى . قوله[5] : « إن قلتم : إن علمه بذاته من حيث إنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله ، فهو ممنوع ، وهذه المقدمة ليست بدهية فلا بد لها من الدليل » .

فيقال : هى بعد التصور التام بديهية ، وبدون التصور التام تفتقر إلى بيان . وذلك لأن العلم بذاته المخصوصة ، لا يكون علما بها إلا مع العلم بلوازمها التى تلزم الذات بنفسها ، ولا تفتقر فى لزومها لها إلى سبب منفصل ، فإن هذه اللوازم هى عند نظّار المسلمين كلها صفات ذاتية ، فإنهم لا يفرّقون فى الصفات اللازمة للموصوف بين الذاتى المقوّم والعرضى الخارج ، بل الجميع عندهم ذاتى ، بمعنى أنه لازم لذات الموصوف ، لا تتحقق الذات إلا بتحققه .

(١) شرح الرازى : تقتضى .

(٢) شرح الرازى : فظاهر . .

(٣) شرح الرازى : بديهية .

(٤) شرح الرازى : علمه تعالى .

(٥) الكلام التالى تلخيص لبعض كلام الرازى السابق .

وأما كون بعض الصفات داخلة فى الذات ، وبعضها خارجاً ، فإن أريد بذلك أن بعضها داخل فيما يتصور الذهن وينطق به اللسان ، فهذا حق . ولكن يعود الدخول والخروج إلى ما يدخل فى علمه وكلامه ، وما يخرج عن ذلك .

وإن أريد بذلك أن نفس الموجود فى الخارج : بعض صفاته اللازمة داخل فى حقيقته ، وبعضها خارج عنها ، فهذا باطل ، كما قد بُسط .

وأما على طريقة المنطقيين ، فالصفات اللازمة : إما ذاتية يتعذر معرفة الموصوف بدونها ، وإما لازمة لماهيته ، أو لازمة لوجوده ، وهذه اللوازم لابد لها من لازم بغير وسط ، لئلا يلزم التسلسل ، كما قرر ذلك ابن سينا فى « الإشارات » ، واللازم بوسط هو اللازم بتوسط دليل ، لا بتوسط علة مبيّنة له ، فجميع اللوازم لازمة للذات بغير توسط شىء فى الخارج .

هذا مراده . وإن أريد بذلك أن من اللوازم شيئاً[1] يلزم توسط فى الخارج ، فذلك الوسط لازم لآخر بنفسه ، فلا بد على كل تقدير من لازم بنفسه ، وللاّزم لازم ، وهلمَّ جرًّا .

وحينئذ فإذا عرف نفسه ، التى لها لوازم لا توجد إلا بها ، فيلزم من معرفته بها معرفته بلوازمها ، كما يلزم من وجودها/ وجود لوازمها ، وإلا لم تكن المعرفة معرفة بها ، فكما أن وجود الملزوم بدون لازمه ممتنع ،

ص ٤٢١

(١) فى الأصل : شىء ، وهو خطأ .

فالمعرفة به بدون معرفة لازمة ممتنعة ، وإنما تقع الشبهة فى هذا الموضع ، لظن الظان أن التصور الناقص معرفة به ، وليس كذلك ، فإن الشعور مراتب ، وقد يشعر الإنسان بالشيء ولا يشعر بغالب لوازمه ، ثم قد يشعر ببعض اللوازم دون بعض .

ونحن لا نعرف شيئا من الأشياء على الوجه التام ، بل لو علمنا شيئا على الوجه التام ، لعلمنا لوازمه ولوازم لوازمه ، فلا يكون علمنا بشيء من الأشياء مماثلا لعلم الرب .

ولهذا لما تكلم الناس فى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، فاعتبر بعضهم اللزوم مطلقا ، واعتبر بعضهم اللزوم الذهنى ، قالوا : لأن اللزوم الخارجى لا نهاية له ، لأن للّازم لازما ، وللّازم لازما[1] فلفظ « البيت » إذا دل على الحيطان والأرض والسقف بالمطابقة ، وعلى بعض ذلك بالتضمن ، فهو مستلزم للأساس ، ولأساس الأساس ، وللصانع ، ولأب الصانع ، ولأب أبيه ، ولصانع الآلات ، وأمور أُخَر ، فيجب اعتبار اللزوم الذهنى .

فيقال لهم : اللزوم الذهنى ليس له ضابط ، فإنه قد يخطر لهذا من اللوازم ، ما لا يخطر لهذا .

فإن قلتم : كل ما خطر للمستمع لزومه ، فقد دل اللفظ عليه باللزوم ، وإلا فلا .

قيل لهم : فحينئذ يخطر له لزوم هذا ، ثم لزوم هذا ، ويلزم ما ذكرتم من التسلسل ، فلا فرق .

(١) وللازم لازما : كذا فى الأصل . ولعل الصواب : : وللازم اللازم لازما .

وحينئذ فالتحقيق أن كلا اللزومين معتبر ، فاللزوم الخارجي ثابت في نفس الأمر . وأما معرفة المستمع به فوقوف على شعوره باللزوم ، فمهما شعر به من اللوازم ، استدل عليه باللزوم . وليس لذلك حد ، بل كل ملزوم فهو دليل على لازمه لمن شعر بالتلازم .

وهذا هو الدليل ، فالدليل أبدًا مستلزم للمدلول من غير عكس ، وليس المراد بدلالة الالتزام أن المتكلم قصد أن يدل المستمع بها ، فإن هذا لا ضابط له ، بل المراد أن المستمع يستدل هو بثبوت معنى اللفظ على ثبوت لوازمه ، وهي دلالة عقلية ، تابعة للدلالة الإرادية ، وجُعلت من دلالة اللفظ لأنه دل على اللازم ، بتوسط دلالته على الملزوم .

وفي الجملة ، فكل دليل في الوجود هو ملزوم للمدلول عليه ، ولا يكون/الدليل إلا ملزوما ، ولا يكون ملزوم إلا دليلا . فكون الشيء دليلا وملزوما أمران متلازمان ، وسواء سمي ذلك برهانا أو حجة أو أمارة أو غير ذلك . ص ٤٢٢

وأما كونه علة ، فأخص من كونه دليلا ، فكل علة فهي دليل على المعلول ، وليس كل دليل علة .

ولهذا كان قياس الدلالة أعم من قياس العلة ، وإن كان قياس العلة أشرف ، لأنه يفيد السبب العلمي والعيني ، وقياس الدلالة إنما يفيد السبب العلمي .

ولهذا يعظّمون برهان اللِّمِّيَّة على برهان الإنِّيَّة ، ويقولون : برهان لِمَ أشرف من برهان إن .

فمن كان علمه أكمل العلوم ، وقد علم علة كل موجود ، كيف لا يكون عالما بأكمل دليل يدل على كل موجود ؟

ولو قُدِّر أن الواحد منا يعلم الرب على ما هو عليه ، لكان عليما بكل شيء ، لكن قوانا تعجز عن ذلك . وأما هو سبحانه فهو يعلم نفسه ، وهى ملزومة لكل موجود ، وخالقة لكل شيء ، وموجبة بمشيئتها وقدرتها لكل شيء ، وبلغتهم : هى علة لكل شيء .

وهو سبحانه الدليل والبرهان على كل شيء من هذه الجهة ، ومن جهة أنه يدل عباده بإعلامه وهدايته وكلامه ، فإذا كان هو سبحانه عالما بنفسه ، المستلزمة لكل شيء ، التى هى دليل على كل شيء ، وموجبة لكل شيء ، وباصطلاحهم : علة لكل شيء – وجب أن يكون عالما بكل شيء ، وإلا لم يكن عالما بنفسه ، بل كان عالما ببعض أحوال نفسه ، والتقدير أنه عالم بنفسه .

ثم يقال : الموجب لعلمه بنفسه ، يوجب علمه بجميع أحوال نفسه ، كما سيأتى تقريره . ويمتنع أن يخص علمه ببعض أحوال نفسه ، إذ لا موجب للتخصيص ، بل الموجب للتعميم قائم . وإذا كان عالما بجميع أحوال نفسه ، وجب ضرورة أن يعلم لوازمها .

واعلم أن المقصود هنا : أن علمه بنفسه يستلزم علمه بخلقه ، ويمتنع وجوده بدونه ، كما يستلزم العلم بالدليل على الوجه التام العلم بالمدلول عليه ، ويمتنع وجوده دونه .

وأما كون العلم بنفسه أوجب ذلك ، وكان علة فى وجوده – فهذا ،

وإن كان المتفلسف قد يقوله ، فلا حاجة بنا إليه ، بل لا يجوز أن يُقال ذلك ، كما لا يجوز أن يقال : علمه بالدليل سبب لعلمه بالمدلول عليه ، فإن علمه سبحانه ليس باستدلالى ؛ بحيث يستفيد العلم بهذا من العلم بهذا ، سواء كان الدليل علة ، أو لم يكن .

بل هذا مما يطعن به فى كلام بعض هؤلاء المتفلسفة ، الذين جعلوا علمه من هذا الباب ، فإن علمه سبحانه من لوازم نفسه ، ونفسه/المقدسة مستوجبة للعلم بكل شىء . ص ٤٢٣

كما دل عليه قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك : ١٤] فإنه فى نفسه لطيف خبير ، يمتنع أن يخفى عليه شىء .

لكن المقصود هنا أن علمه بنفسه مستلزم لعلمه بخلقه ، فيمتنع أن يكون عالما بنفسه علما تاما بدون علمه بخلقه .

وحينئذ فنحن نستدل بعلمه بنفسه على أنه عالم بخلقه ، كما نستدل بكل ملزوم على لازمه ، وإن كان هو سبحانه لا يحتاج إلى شىء من الاستدلالات .

ولهذا كان من القضايا الصادقة قول القائل : العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، أى العلم بالسبب التام ، وهو العلة التامة ، فإذا علمنا أن الخشبة وقع فيها نار لا تطفأ ، علمنا أنها تحترق .

وهو سبحانه رب كل شىء ومليكه ، وهو بمشيئته وقدرته موجب لكل موجود . فعلمه بنفسه يستلزم علمه بمخلوقاته ، أعظم من استلزام

علم كل عالم بكل علة لكل معلول ، فإنه ما من علة تُفرض لمعلول ، وموجِب مُقدَّر لموجَب ، إلا وهو سبحانه فى فعله وإيجابه ، أكمل من ذلك فى إيجابه واقتضائه .

وما من عالم يُفرض علمه بعلة ، إلا وعلم الرب بنفسه أكمل من علم كل عالم بتلك العلة ، فإن علم كل حى بنفسه ، أكمل من علمه بغيره ، فكيف بعلم رب العالمين بنفسه ؟ !

وحينئذ فالعلم بهذا الدليل يستلزم العلم بمدلوله ، أعظم من استلزام كل علم بكل دليل لكل مدلول ، وعلمه بنفسه بكون هذا الموجب ، أو العلة أو المبدأ أو السبب ، يوجب العلم بموجبه ومعلوله ، أكمل من علم كل عالم بكل موجب وعلة .

وكلما تدبر العاقل هذه المعانى ولوازمها ، تبين له أن كون علمه بنفسه يستلزم علمه بمخلوقه عند التصور التام هى من أعظم البديهيات ، وعند النظر والاستدلال هى من أعظم القضايا التى تقوم عليها الأدلة النظرية .

ومما يبين ذلك أنه إذا كان عالما بنفسه ، فإن قيل : هو يفعل المخلوقات ولا يشعر بأنه يفعل ، فهذا يمتنع أن يكون شاعراً بنفسه ، فإنه ما من عالم بنفسه يُقدَّر أنه يفعل شيئا ، إلا ولا بد أن يعلم أنه يفعله ، بل لا بد أن يتصور مفعوله مع غفلته عن نفسه ، فكيف مع علمه بنفسه ؟

فهو يجب أن يعلم مفعوله/من جهة علمه بنفسه ، ومن جهة أنه يفعله بإرادته ، كما تقدم التنبيه على الطريقين ، بل العالِم بنفسه لو حصل لنفسه حال من غيره لعلم به ، وإلا لم يكن عالما بها ، فكيف إذا كانت فاعلة ؟ ! ص ٤٢٤

وأما **قول الرازى** على التقدير الثانى :[١] « إن قلتم : إن علمه بذاته ، من حيث إنها علة لذلك المعلول ، يقتضى علمه بذلك المعلول ، لأن علمه بأن ذاته علة للشىء الفلانى ، علم بإضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشىء ، والعلم بالإضافة مسبوق بالعلم بالمضافَيْن ، فلو كان العلم المعلول مستفادا من العلم بتلك الإضافة ، لزم الدَّوْر » .

فيقال له : العلم بالإضافة مشروط بالعلم بالمضافين ، ولا يجب أن يكون العلم بالمضافَيْن متقدما عليه تقدما زمانيا ، بل لا يكون عالما بالإضافة ، إلا مع تصور المضاف والمضاف إليه . ثم إذا كان المضاف هو العلة للمضاف إليه ، أمكن أن يكون العلم بها ، من جهة إنها علة لذلك المعلول ، مستلزما للعلم بذلك المعلول .

والعلم بأنها علة للمعلول يتضمن ثلاثة أشياء : العلم بها ، وهى المضاف الذى هو علة . والعلم بالمعلول ، وهو المضاف الذى هو معلول . والعلم بالعلية ، وهى الإضافة .

والثلاثة متلازمة ، لا يجب أن يتقدم بعضها على بعض بالزمان ، ولا نقول : إن العلم ببعضها يستفاد من العلم ببعض ، كما ذكره . فإن الرب لا يحتاج أن يَستَدل بشىء من معلوماته على بعض ، وإنما يحتاج إلى ذلك من لا يكون عالما بالمدلول ، حتى يدله عليه الدليل . وأما هو فعلمه لكل معلول من لوازم نفسه المقدسة .

---

(١) وهو كلامه الذى سبق إيراده ، ص ١١٨ - ١١٩ . ولخص ابن تيمية هنا كلام الرازى ولم يورده بنصه .

ولكن المقصود أن علمه بنفسه وبمخلوقاته متلازمان ، يمتنع ثبوت العلم بنفسه دون العلم بخلقه ، كما يمتنع ثبوت العلم بخلقه بدون العلم بنفسه .

والرازى لعله ردَّ ما قد يُضاف إلى ابن سينا وحزبه ، من أن علمه بنفسه هو الذى أوجب علمه بخلقه ، وكان ذلك العلم علة لهذا العلم ، كعلمنا نحن بالدليل الذى يوجب حكمنا بالمدلول عليه .

وما ذكره يدل على فساد قول هؤلاء ، فإنه إذا قيل : إن علمه بكونه علة للمعلول ، هو الموجب لعلمه بالمعلول ، لزم الدَّوْر ، كما ذكر ، فإنه لا يعلم كونه علة للمعلول ، حتى يعلم المعلول ، كما ذكره من أن العلم بالإضافة مشروط بالعلم بالمضافَيْن ، فلا تعلم أن هذا علة لذاك ، حتى تعلم هذا وذاك ، فلو كان / علمك بذاك ، مستفادا من علمك بهذه الإضافة ، لزم الدَّوْر . ص ٤٢٥

ونحن قد بينا فساد هذا ، وقلنا : المراد إن علمه بهذا يستلزم علمه بهذا ، أى يمتنع تحقق هذا العلم بدون هذا العلم ، وإن لم يكن أحدهما هو العلة للآخر . كما يمتنع تحقق إرادته دون علمه ، وعلمه دون قدرته ، وسائر صفاته المتلازمة ، ويمتنع تحقق ذاته دون صفاته ، وصفاته دون ذاته ، فكل منها يستلزم الآخر ، فيُستدل بثبوت واحد منها على ثبوت سائرها ، إذا عرف بلازمها ، وإن لم يجعل هذا هو العلة فى وجود هذا .

ونحن مقصودنا بيان ما دل على أن الله بكل شىء عليم ، وبيان ما ذكره ابن سينا ، وغيره من الفلاسفة والمتكلمين ، مما يدل على ذلك ،

وإن كان قد يكون فيما يقوله الواحد من هؤلاء باطل ، وقد يكون قصَّر في بيان الحق ، وقد يجتمع الأمران .

فنحن نستدل بعلمه بذاته ، على أنه لابد أن يعلم مخلوقاته ، لما بينهما من التلازم ، الدال على أن ثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر ، لا نحتاج أن نجعل علمه بهذا هو الموجب لهذا .

فإن قيل : فبتقدير أن لا يكون موجبا ، فليس معكم ما يدل على أن علمه بذاته يستلزم علمه بمخلوقاته ، كما أنّا إذا قدَّرنا أن علم أحدنا بالملزوم ليس موجبا لعلمه باللازم ، لم يكن معنا ما يدل على أنه عالم باللازم

قيل : بل كون أحد العلمين مستلزماً[1] للآخر ثابت ، وإن لم يكن أحدهما موجبا للآخر ، فإن الملزوم أعمّ من أن يكون علة أو غير علة . وإذا قُدِّر أنه ليس علة ، لم يمتنع أن يكون ملزوما .

وإذا كان في بعض الناس ملزوما وعلة ، لم يجب أن يكون في كل عالم ملزوما وعلة ، إلا إذا لم يكن للعالم طريق إلى العلم باللازم ، سوى علمه بعلته .

وهذا باطل في حق الله ، ولا يمكن دعواه ، فلا يمكن أحدًا أن يدّعى أن الله لا يمكن أن يعلم شيئا من الموجودات إلا لعلمه بعلته ، إذ لا دليل على هذا النفي . وإذا قُدِّر أن ذاته مستلزمة لنفسها أن تعلم كل شيء لا يخفى عليها شيء ، أوجب ذلك أن يعلم كل شيء .

(١) في الأصل : مستلزم ، وهو خطأ .

وإن قُدّر أنه غير مفعول له ، كما يعلم المعدومات والممتنعات التى ليست مفعولة ، وكما يعلم المقدَّرات .

كقوله : ﴿ ولَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ ﴾ [سورة الأنعام : ٢٨] .
وقوله : ﴿ لَوْ كانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] .

وإن كان وجود إلٰه غيره ممتنعا ، فعلمه سبحانه بما يعلمه ، ليس من شرطه كونه مفعولا له،/بل كونه مفعولا له ، دليل على أنه يعلمه ، والدليل لا ينعكس . ص ٤٢٦

وكذلك علمه بنفسه مستلزم لعلمه بمخلوقاته ، وإن لم يكن علمه بنفسه علة لعلمه بمخلوقاته .

فينبغى تدبر هذه المعانى الشريفة ، فإنه يبين كثرة الطرق البرهانية الدالة على علمه سبحانه،بخلاف من يقول : لا يمكننا إثبات علمه إلا بطريق الإرادة ونحو ذلك .

وهكذا كلما كان الناس أحوج إلى معرفة الشيء ، فإن الله يوسِّع عليهم دلائل معرفته ، كدلائل معرفة نفسه ، ودلائل نبوة رسوله ، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه ، وغير ذلك ، فإنها دلائل كثيرة قطعية ، وإن كان من الناس من قد يضيق عليه ما وسَّعه الله على من هداه ، كما أن من الناس من يعرض له شك وسفسطة فى بعض الحسيات والعقليات ، التى لا يشك فيها جماهير الناس .

والمقصود هنا أنا نحن أخرجنا الله من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا ، فنفتقر فى حصول العلم لنا إلى أسباب عير أنفسنا . ومن الأشياء ما نعلمها

بمشاعرنا بلا دليل ، ومنها ما نفتقر فى العلم به إلى دليل ، فلا نكون عالمين به حتى نعلم الدليل ، الذى يستلزم فى علمنا به علمنا بالمدلول عليه .

والرب تعالى علمه من لوازم نفسه المقدسة ، وكذلك قدرته ، لم يستفد شيئا من صفاته المقدسة من غيره ، ولم يحتج إلى سواه بوجه من الوجوه ، بل هو الغنى عن كل ما سواه .

وإذا قُدِّر أن علمه بالملزوم شرط فى علمه باللازم ، كما أن وجود الملزوم شرط فى وجود اللازم ، وإبداعه للملزوم[١] شرط فى إبداعه للّازم ، كما أن خلقه للأب من حيث هو أب شرط فى خلق الابن ، فالابن لا يكون ابنا إن لم يكن له أب ، فلا بد فى خلق الابن من خلق الأب قبله .

فهو سبحانه خالق الملزوم واللازم ، وعالم بالملزوم واللازم ، وكل ما سواه هو مما خلقه بمشيئته وقدرته ، فليس مفتقرا فى شىء من الأمور إلى شىء سواه .

وقول القائل : « علمه بهذا شرط فى علمه بهذا » معناه أنه لا يوجد علمه بهذا ، إلا مع وجود علمه بهذا ، ليس المراد به : أنه يكون العلم بأحدهما متقدما موجودا ، مع عدم العلم الآخر ، فإن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط ، بل لابد من وجوده معه ، بخلاف العلة .

فإذا قيل : ليس علمه بهذا علة لهذا ، وإنه لم يستفد علمه بهذا من علمه بهذا ، ولا استدل على هذا بهذا ، لم يكن فى هذا نفى كون أحد

(١) فى الأصل : للمزوم ، وهو تحريف .

ص ٤٢٧

العلمين / شرطا فى الآخر ، أى ملزوما له ، بل ولا نفى كون كل منهما شرطا فى الآخر وملازما له ، كما أن العلم والقدرة أو الإرادة ، كل منهما[1] لا يوجد إلا مع الآخر ، وهو ملازم له ، فوجوده شرط فى وجوده بهذا الاعتبار ، وإن لم يكن أحدهما علة لوجود الآخر.

وكذلك علمه بنفسه المقدسة ، هو مستلزم لعلمه بمخلوقاته ، وشرط فى علمه بها ، فلا يكون عالما بمخلوقاته ، إلا وهو عالم بنفسه ، وإن لم يكن علمه بنفسه هو العلة لعلمه بمخلوقاته ، ولم يكن هو محتاجا أن يستدل بعلمه بنفسه على علمه بمخلوقاته ، بل نفس ذاته المقدسة اقتضت العلم بهذا وبهذا .

وإن كان أحد الأمرين شرطا فى الآخر ، فكونه شرطا فى الآخر ، غير كونه علة ، فإن الشرط لا يجب أن يتقدم على المشروط ، والعلة يجب تقدمها على المعلول . والشرط لا يوجب المشروط ، والعلة توجب المعلول .

فما عَلِمَهُ من مخلوقاته ، فعلمه به مشروط بعلمه بنفسه ، ويلزم من علمه بنفسه علمه به ، ويلزم من علمه به علمه لنفسه ، وإن لم يكن أحد العلمين يجب أن يتقدم على الآخر ، ولا يكون هو العلة فى وجود الآخر ، ولا يحتاج أن يستدل بأحد المعلومَيْن على الآخر.

فلهذا كان علمه بأنه خالق يستلزم العلم بالمخلوقات من وجهين :

---

(١) فى الأصل : العلم والقدرة والإرادة كل منهما . . الخ . ولعل الصواب ما أثبته ، ويكون المعنى المقصود : العلم والقدرة ، أو العلم والإرادة ، كل منهما . . . الخ .

من جهة أن علمه بأنه خالق لا يكون إلا مع علمه بالمخلوقات ، لأن العلم بالإضافة يتضمن العلم بالمتضايفين .

ومن جهة أنه عالم بنفسه علما تاما .

وكونه خالقا من صفات نفسه ، فلا يكون عالما بنفسه علما تاما ، إلا مع علمه بأنه خالق ، ولا يكون عالما بأنه خالق ، إلا مع علمه بالمخلوقات .

ومما ينبغي أن يُعرف أن كلاًّ من المتلازمين يلزم من وجوده وجود الآخر ، فكل منهما يصلح في حقنا أن نستدل به على الآخر ، فنستدل على هذا بذاك تارة ، ونستدل بذاك على هذا تارة .

إما أن نستدل على المجهول منهما بالمعلوم ، أو نستدل بالمعلوم على المعلوم ، لبيان أنه دليل عليه أيضا ، ولتقوية العلم ، ولحصوله في النفس تارة بهذا الدليل ، وتارة بهذا ، إذا عزب عنها علمه بالآخر فإن النفس قد تعلم الشيء ثم يعزب عنها ، فإذا كثرت الأدلة ، كان كل منها يقتضي العلم به ، إذا قُدِّر عزوب غيره من الأدلة .

ولهذا جاز تعدد الأدلة الكثيرة على المدلول الواحد ، وكل ما يصلح أن يُستدل به على غيره ، فإن علم الرب به يستلزم علمه بالمدلول عليه ، لامتناع العلم التام بالملزوم ، / بدون العلم باللازم ، وإن كان هو سبحانه لا يحتاج أن يستدل بالعلم بأحدهما على العلم بالآخر ، فهذا هذا .

ص ٤٢٨

ومرادنا بيان ما يذكره الناس من الدلالة على الحق ، فإن قصَّروا في بيان الدليل تممّناه ، وإن قالوا بخلاف موجبه من وجه آخر أبطلناه .

وهذه حال ابن سينا وأمثاله فى تقرير علم الله تعالى ، فإن كلامه فى العلم فيه تقصير عظيم من وجهين : من جهة تقصيره فى بيان ما ذكره من الحق ، ومن جهة ما ذكره من الباطل ، فإنه ذكر حقًّا ، وذكر ما يستدل به عليه ، لكنه لم يعرف البيان حقه ، من جهة أنه لم يعط الدليل حقه فى التزام ما يلزمه ، ومن جهة أن بعض المقدمات قد تقصر فى بيانها ، وإلا فالمادة التى سلكها فى الدلالة مادة جيدة مستقيمة ، إذا أعطيت حقها كانت مما تبين أن الله بكل شىء عليم من الجزئيات والكليات .

ولهذا كان الذين قدحوا فى دلالة ابن سينا ، كالغزالى والشهرستانى والرازى ، إنما يقدحون بكونه لم يقرر مقدماته ، أو بكونه لم يقل بموجبها ، ولم يلتزم لوازمها ، بل تناقض ، فيوردون عليه سؤال الممانعة والمعارضة : المنع لكونه لم يقرره ، والمعارضة لكونه قد ناقض موجبها .

وهذان السؤالان إذا توجها ، فإنما يدلان على قصور ابن سينا ، لا على قصور مادة الدليل الذى استدل به ، بل هو من أحسن المواد ، وهو مما يُعلم به أن الله بكل شىء عليم : بالكليات والجزئيات .

ونحن نذكر من كلامهم ما يبين ما ذكرناه .

كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » وتعليق ابن تيمية عليه

قال الغزالى[١] : « مسألة فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأجناس والأنواع[٢] بنوع كلى .

---

(١) فى « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٩٦ ، وهى المسألة الحادية عشرة .

(٢) تهافت الفلاسفة : الأنواع والأجناس .

فنقول : أما المسلمون » -[1]يعنى المتكلمين الذى هم يذبُّون عنده عن المسلمين[1] - « لما انحصر عندهم الموجود[2] فى حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله[3] وصفاته ، وكان ما عداه حادثا من جهته بإرادته ، حصلت[4] عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ، فإن المراد بالضرورة لابد أن يكون معلوما للمريد ، فبَنَوْا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له وحادث بإرادته ، ولا[5] كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته . ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده ، فهو حى بالضرورة ، وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أَوْلى ، فصار الكل عندهم معلوما لله[6] ، وعرفوه بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم إذا زعمتم أن العالم قديم[7] لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير/ ذاته ، فلا بد من الدليل عليه » . ص ٤٢٩

قال[8] : « وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك ، فى أدراج كلامه ، يرجع إلى فنين » .

(١ - ١) هذا الكلام إضافة من ابن تيمية ، ليست من كلام الغزالى .

(٢) تهافت الفلاسفة : الوجود .

(٣) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه .

(٤) تهافت الفلاسفة : حصل .

(٥) تهافت الفلاسفة : فلا .

(٦) تهافت الفلاسفة : لله تعالى .

(٧) تهافت الفلاسفة : القديم .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٦ .

قلت : ما ذكره الغزالى من الاستدلال بالإحداث على العلم ، طريق صحيح يوصّل إلى تقرير أنه بكل شىء عليم . لكن الطرق إلى ذلك كثيرة متعددة ، لم تنحصر فى هذه الطريق ، لا سيما إذا أُريد تقرير حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وامتناع حوادث لا أول لها ، كما سلكه .

فإن هذه الطريق مبتدعة فى الإسلام باتفاق علماء الإسلام ، وهى باطلة عند أئمة الإسلام وجمهور العقلاء ، والعلم بكون الرب مريداً لا يقف على هذه الطريق ، بل ولا على العلم بحدوث الأجسام ، بل يكفى فى ذلك مجرد العلم بأنه فاعل ، حتى أن كثيرا من الفلاسفة القائلين بقدم العالم،يقول : إنه مريد ، وإنه عالم بالجزئيات ، كما ذهب إلى ذلك من ذهب إليه من الفلاسفة ، وهو الذى نصره أبو البركات ، فهؤلاء يثبتون العلم بطريق الإرادة .

وأما المسلمون ، الذين يقولون : إن كل ما سوى الله مخلوق ، فأئمتهم وجمهورهم لا يثبتون ذلك بامتناع حوادث لا أول لها ، كما سلكه الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، بل هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة .

وأيضا فالرب إذا عُرف أنه عالم بمخلوقاته ، لأنه خلقهم بإرادته ، عُلم أنه إذا كان عالما بكل ما سواه ، فعلمه بنفسه أَوْلى ، فإن هذه المقدمة لا تحتاج إلى توسيط كونه حيًّا ، وإن كان ذلك طريقا صحيحا ، وإن كانت الحياة شرطا فى كونه عالما ، لكن ليس كل ما كان شرطا فى الوجود ، كان العلم به شرطا فى الاستدلال ، فإنه من علم أن الله يعلم كل ما سواه ، ثم نظر : هل يعلم نفسه أم لا ؟ علم أن علمه بنفسه أَوْلى من

علمه بكل ما سواه ، قبل أن يستشعر أنه حيّ ، وأن كل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف نفسه أَوْلى .

بل إذا كانت هذه القضية بيِّنة ، وهو أن كل حيّ عرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أَوْلى ، قضية بيِّنة بنفسها ، فهى بيِّنة وإن لم يُذكر فيها كونه حيا ، إذ علم الإنسان بهذه الأولوية غير مشروط بهذا ، وإن كانت الحياة شرطا فى كل علم .

كما أنَّا إذا علمنا أنه مريد ، علمنا أنه عالم بما أراده ، وإن لم يخطر بقلوبنا أنه حيّ ، وإن كانت الحياة شرطا فى العلم والإرادة ، فالعلم/باستلزام علمه بغيره لعلمه بنفسه ، لا يقف على العلم بهذه المقدمة ، وإن كانت هذه المقدمة تفيد هذا المطلوب أيضا . ص ٤٣٠

وأيضا فعلم المسلمين بأن الله بكل شىء عليم ، له طرق غير الاستدلال بالإرادة ، كما هو مذكور فى موضعه .

والمقصود كلامه على ما ذكره ابن سينا .

قال[(١)] : « وحاصل ما ذكره يرجع إلى فنين : الأول : أنه عقل محض[(٢)] ، وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له » .

إلى أن **قال**[(٣)] : « وإن عنيت بأنه عقل : أنه يعقل نفسه[(٤)] ، فربما

(١) أى الغزالى بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٩٦ .

(٢) تهافت الفلاسفة : وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك ، فى أدراج كلامه ، يرجع إلى فنين : الفن الأول : أن الأول موجود لا فى المادة ، وكل موجود لا فى مادة فهو عقل محض .

(٣) بعد الكلام السابق بنصف صفحة ، ص ١٩٧ .

(٤) تهافت الفلاسفة : وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه .

يسلِّم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره .

فيقال : ولم ادعيت هذا ، وليس ذلك بضرورى ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريا ؟ وإن كان نظريا فما البرهان عليه ؟ » .

إلى أن **قال**[١] : « الفن الثانى : قوله : إنَّا وإن لم نقل : إن الأول مريد للإحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثا زمانيا ، فإنَّا نقول : إنه فعله وقد وجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلية[٢] ، فلم يزل فاعلا ، فلا[٣] نفارق غيرنا إلا فى هذا المقدار[٤] ، وأما فى أصل الفعل فلا . وإذا وجب كون الفاعل عالما - بالاتفاق - بفعله ، فالكل عندنا من فعله » .

قال أبو حامد[٥] : « والجواب من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان : إرادى : كفعل الحيوان والإنسان . وطبيعى : كفعل الشمس فى الإضاءة ، والنار فى التسخين ، والماء فى التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات

---

(١) بعد الكلام السابق بصفحة ، ص ١٩٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة : الفاعلين .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولا .

(٤) تهافت الفلاسفة : القدر .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

البشرية . فأما[١] فى الفعل الطبيعى فلا .

وعندكم أن الله[٢] فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس . وكما لا قدرة للشمس على كف النور ، ولا النار[٣] على كف التسخين ، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علوا كبيرًا » .

قال[٤] : « وهذا النمط ، وإن تُجوِّز بتسميته فعلا ، فلا يقتضى علما للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو أن صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل ، فتمثُّلُ النظام الكلى هو سبب فيضان الكل ، ولا مبدأ له[٥] سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفى هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته[٦] ذات يلزم منها[٧] وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث هو عالم

---

(١) تهافت الفلاسفة : وأما .

(٢) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه وتعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة (ص ١٩٩) : للنار .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٩ .

(٥) تهافت الفلاسفة : ولا سبب له .

(٦) تهافت الفلاسفة : ذاته تعالى .

(٧) فى الأصل : منه . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

بها[١] ، فما المحيل لهذا المذهب مهما / وافقتهم[٢] على نفى الإرادة ؟ ص ٤٣١

وكما لم يُشترط علم الشمس بالنور للزوم النور ، بل يتبعها[٣] النور ضرورة ، فليُقدَّر ذلك فى الأول ، ولا مانع منه .

الوجه الثانى : هو أنه إن سُلِّم[٤] أن صدور الشيء من الفاعل ، يقتضى العلمَ أيضا بالصادر ، فعندهم فعل الله[٥] واحد ، وهو المعلول الأول ، الذى هو عقل بسيط ، فينبغى أن لا يكون عالما إلا به ، والمعلول الأول يكون أيضا عالما[٦] بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم يوجد من الله دفعة ، بل بالوسط[٧] والتولد واللزوم ، فالذى يصدر مما[٨] يصدر منه لم ينبغِ أن يكون معلوما له ، ولم يصدر منه إلا شيء واحد ، بل هذا لا يلزم فى الفعل الإرادى ، فكيف فى الطبيعى ؟ فإن حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك[٩] إرادى يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بوساطته[١٠] ، من مصادمته وكسر[١١] غيره ، فهذا أيضا لا جواب له[١٢] عنه » .

(١) تهافت الفلاسفة : لا من حيث إنه عالم به .
(٢) فى الأصل : وافقهم . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .
(٣) فى الأصل : بل يتبعه . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .
(٤) تهافت الفلاسفة : إن سلم لهم .
(٥) تهافت الفلاسفة : الله تعالى .
(٦) تهافت الفلاسفة : يكون عالماً أيضا .
(٧) تهافت الفلاسفة : من الله تعالى دفعة واحدة بل بالوساطة . . .
(٨) تهافت الفلاسفة : والذى يصدر ممن .
(٩) فى الأصل : لمحرك . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .
(١٠) تهافت الفلاسفة : منها بوساطتها .
(١١) تهافت الفلاسفة : وكسره . .
(١٢) تهافت الفلاسفة : لهم .

قال[١]: « فإن قيل : فلو[٢] قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك فى غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه [ويعرفه][٣] ويعرف غيره ، فكيف يكون[٤] فى الشرف فوقه ؟ وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟

قلنا : فهذه الشناعة لازمة من مقال[٥] الفلاسفة فى نفى الإرادة ونفى حدوث العالم ، فيجب ارتكابها كما ارتكبت سائر الفلاسفة له ، ولابد[٦] من ترك الفلسفة والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة . ثم يقال : بم تنكرون[٧] . . » إلى آخره .

قلت : ما ذكره أبو حامد من منازعة إخوانه الفلاسفة ، فى أن العلم بنفسه يستلزم العلم بمفعولاته ، تقدم بيانه له . وكون ابن سينا خالفهم فى هذا ، هو من محاسنه وفضائله ، التى علم فيها ببعض الحق ، والحجة معه عليهم ، كما أن أبا البركات كان أكثر إحسانا منه فى هذا الباب .

فكل من أعطى الأدلة حقها ، وعرف من الحق ما لم يعرفه غيره ، كان ذلك مما يفضَّل به ويُمدح ، وهو لم يقل : إن عقله لنفسه مستلزم لغيره ، بل قال : يستلزم عقله لمفعولاته ، كما تقدم .

---

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٢) تهافت الفلاسفة : لو .

(٣) ويعرفه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

(٤) تهافت الفلاسفة : فيكون . والظاهر أنه خطأ مطبعى .

(٥) تهافت الفلاسفة : هذه الشناعة لازمة من مقالة . . .

(٦) تهافت الفلاسفة : كما ارتكب سائر الفلاسفة أو لابد . .

(٧) فى الأصل : بم يُنكر . . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

والأصول العقلية التى يوافقونه على صحتها ، توجب موافقتهم له فى هذا الموضع ، كما تقدم .

هذا لو كان الفلاسفة كلهم ينفون الإرادة ، وليس كذلك . بل بينهم من /يصرح بثبوتها ، وهو القول الذى نصره أبو البركات منهم . ص ٤٣٢

كلام ابن رشد فى « تهافت التهافت » وتعليق ابن تيمية عليه

ومنهم من يحكى إثبات الإرادة عنهم مطلقا ، كما اختاره **ابن رشد** عنهم ، فإنه **قال فى « تهافت التهافت**[١] » : « استفتح أبو حامد[٢] هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا ، وهو أن البارى[٣] ليس له إرادة ، لا فى الحادث[٤] ، ولا فى الكل ، لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس . ثم يحكى[٥] عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما » .

قال[٦] : « والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن البارى تعالى[٧] ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية ، لأن البشرية إنما هى لوجود نقص فى المريد ، وانفعال عن المراد . فإذا وجد المراد له تم النقص[٨] ، وارتفع ذلك الانفعال المسمّى إرادة . وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن

(١) فى القسم الثانى ، ص ٦٦٢ - ٦٦٣ .
(٢) أبو حامد : ليست فى « تهافت التهافت » .
(٣) تهافت التهافت : البارى سبحانه وتعالى .
(٤) تهافت التهافت (ص ٦٦٣) : الحادثات .
(٥) تهافت التهافت : ثم حكى .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ٢/٦٦٣ - ٦٦٤ .
(٧) تهافت التهافت : سبحانه وتعالى .
(٨) فى الأصل : النقض . والمثبت من « تهافت التهافت » .

الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم ، وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر بإرادة الفاعل ، لا ضروريًّا طبيعيا ، إذ ليس عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ، لأنّا[1] إذا قلنا : يعلم[2] الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، وذلك محال . فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم ، وهي الإرادة .

هكذا ينبغي أن يُفهم ثبوت الإرادة في الأول عند الفلاسفة ، فهو عندهم : عالم مريد عن علمه ضرورة » .

وقال ابن رشد أيضا[3] : « وأما قول أبي حامد[4] : إن الفعل[5] قسمان : إما طبيعي وإما إرادي — فباطل . بل فعله عند الفلاسفة : لا طبيعي بوجه من الوجوه ، ولا إرادي باطلاق . بل إرادي منزّه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان . وكذلك[6] اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم.كما أن اسم العلم كذلك على العِلْمَين : القديم والحادث ، فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق له[7] عن المراد ، فهي معلولة [عنه][8] .

(١) تهافت التهافت : لأنه .

(٢) تهافت التهافت : إنه يعلم .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة . ق ٢ ، ص٦٦٤ – ٦٦٥

(٤) تهافت التهافت : وأما قوله .

(٥) في الأصل : الفاعل . والمثبت من « تهافت التهافت » .

(٦) تهافت التهافت : ولذلك .

(٧) تهافت التهافت (٢/٦٦٥) : لها .

(٨) عنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت التهافت » .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان ، والبارى سبحانه[١] منزَّه عن أن [يكون][٢] فيه صفة معلولة ، فلا يُفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترنا بالعلم ، وأن[٣] العلم ، كما قلناه[٤] ، يتعلق[٥] بالضدين ، فنى العلم الأول ، بوجهٍ ما ، علم بالضدين ، ففعله أحد الضدين دليل على أن هنا[٦] صفة أخرى ، وهى التى تسمى إرادة » .

قلت : ابن رشد/يتعصب للفلاسفة ، فحكايته عنهم أنهم يقولون : إنه مريد ، كحكايته عنهم إنهم يقولون : إنه عالم بالمخلوقات . ولا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم . وأما نقل ذلك عن جملتهم ، أو المشَّائين جملة ، فغلط ظاهر . ولكن الذى انتصر لثبوت هذا وهذا انتصارا ظاهرا أبو البركات ونحوه ، وابن رشد هو فى إثبات ذلك دونه ، وابن سينا دونهما . ص ٤٣٣

ولا ريب أن كلام أرسطو فى الإلـٰهيات كلام قليل ، وفيه خطأ كثير ، بخلاف كلامه فى الطبيعيات فإنه كثير ، وصوابه فيه كثير .

وهؤلاء المتأخرون وسَّعوا القول فى الإلـٰهيات ، وكان صوابهم فيها أكثر من صواب أوَّليهم لما اتصل إليهم من كلام أهل الملل وأتباع الرسل ، وعقول هؤلاء وأنظارهم فى الإلـٰهيات ، فإن بين كلام هؤلاء فى الإلهيات وكلام أرسطو وأمثاله تفاوتا كثيرا .

(١) تهافت التهافت : سبحانه وتعالى .

(٢) يكون . ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت التهافت » .

(٣) تهافت التهافت : فإن .

(٤) تهافت التهافت : كما قلنا .

(٥) يتعلق : ساقطة من « تهافت التهافت » .

(٦) تهافت التهافت : هـٰهنا .

والمقصود أن ما ذكره أبو حامد من أنه إنما يلزم العلم بالفعل فى الفعل الإرادى فكلام صحيح ، وهذا يدل على أن الفعل إذا كان إراديا ، لزم كون الفاعل عالما بفعله ، فنستدل بكونه مريدا على كونه عالما ، وهو استدلال صحيح ، ويقتضى أنه إذا قُدِّر نفى اللازم ، وهو العلم ، انتفت الإرادة ، وهو أيضا صحيح .

وكذلك ما ذكره من أن العلم لا يلزم إلا فى الفعل الإرادى ، لا فى الفعل الطبيعى الذى ليس بإرادى ، فإذا قُدِّر فعلٌ ليس بإرادى ، لم يلزم كون الفاعل عالما ، هو كلام صحيح .

وعلى هذا فإذا قُدِّر أن الفاعل عالم ، لزم أن يكون الفعل إراديا ، لأن الفعل الإرادى مستلزم للعلم ، وغير الإرادى مستلزم لنفيه ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وإذا ثبت الملزوم ثبت اللازم .

فالإرادة ملزومة للعلم ، والعلم لازم[1] لها ، ونفى الإرادة ملزوم لنفى العلم ، ونفى العلم ملزوم لنفى الإرادة .

فإذا قُدِّر ثبوت العلم ، لزم انتفاء نقيضه ، وهو نفى العلم ، ولازم نقيضه ، وهو انتفاء الإرادة ، وإذا انتفى هذا الانتفاء ، ثبت نقيضه ، وهو الإرادة .

وإيضاحه أن العلم لازم للإرادة ، كما ذكروا أن كل مريد فهو عالم ، فما ليس بعالم ليس بمريد ، وهذا الذى يسمّونه عكس النقيض ، فإن العلم لازم للإرادة ، فإذا انتفى اللازم ، وهو العلم ،/انتفى الملزوم ، وهو الإرادة . ص ٤٣٤

(١) فى الأصل : لازما ، وهو خطأ .

وذكروا أن الفعل الذى ليس بإرادى مستلزم لنفى لعلم ، فإذا انتفت الإرادة فى الفعل ، لزم نفى العلم . فإذا انتفى هذا اللازم ، وهو نفى العلم ، انتفى ملزومه وهو انتفاء الإرادة ، فحصلت الإرادة ، فصار يلزم من ثبوت العلم فى الفعل ثبوت الإرادة ، ومن نفيه نفيها ، ومن ثبوتها ثبوته ، ومن انتفائها انتفاؤه .

وهذا بيِّن ، إذ كان كل فعل بالإرادة فمعه العلم . وكل فعل ليس بإرادة فلا علم معه ، فينعكس كل منهما عكس النقيض .

فيقال : كل ما ليس معه علم فليس معه إرادة ، وكل ما معه علم فمعه إرادة . فهذا يفيد أنه يلزم فى الفعل من ثبوت كل واحد من العلم والإرادة ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه ، وهذا حق ، وهو يدل على فساد قول من أثبت العلم ونفى الإرادة ، وهم بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة .

ولكن ليس فى هذا ما يدل على فساد الطريق التى سلكها ابن سينا فى إثبات العلم ، فإنه إذا استدل على كونه عالما بمخلوقاته : بأن الفاعل يجب أن يكون عالما بفعله ، وبأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها — كان دليلا صحيحا ، كما تقدم تقريره ، وإن لم يذكر فى الدليل كونه فاعلا بالإرادة ، فإن هذا شرط فى كونه فاعلا ، كما أن كونه حيا شرط فى كونه فاعلا ، وكما أن كونه عالما شرط فى كونه مريدا .

والدليل قد يدل على ثبوت المشروط قبل أن يُعلم شرطه ، ثم بعد ذلك قد يُعلم بشرطه وقد لا يُعلم ، كما يدل الدليل على كونه فاعلا بالاختيار ، وشرط الفاعل بالاختيار أن يكون عالما . ثم إذا عُلم أنه فاعل

بالإرادة علم بعد ذلك أنه عالم ، وقد يَعْلم العالم أنه مريد ولا يخطر بقلبه أنه عالم ، فليس كل من علم من البشر شيئا علم لوازمه ، لقصور علم البشر ، بخلاف علم الخالق الذى علمه تام ، فلا يعلم الملزوم إلا ويعلم لازمه كما تقدم .

وإذا كان كذلك ، فالصواب فى هذا الباب أن يقرر ما ذكره ابن سينا ، من الطريق الدال على كونه عالما بالمخلوقات ، فإنها طريق صحيحة لا تتوقف على ما ذكروه .

ولكن يقال له : هذه الطريق تستلزم كونه مريدا ، فإثباتك لفاعل عالم بمفعولاته بدون الإرادة تناقض . وموجب الدليل شيء ، وفساد الدليل شيء آخر . فطالبته بموجب دليله الصحيح هو الصواب ، دون القدح فى دليله الصحيح .

ص ٤٣٥ وأما ما ذكره عن إخوانه المنازعين / له فى العلم ، حيث قالوا : ذاته ذات يلزم منها وجود الكل بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم بها .

وقوله : « فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقهم على نفى الإرادة ؟ » .

فيقال له : المحيل لهذا المذهب ما تقدم من أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته . والكلام فى هذا المقام بعد تقرير أنه عالم بنفسه . فمن قال : إنه عالم بنفسه دون مخلوقاته ، كان قوله باطلا . وأما تقرير كونه عالما بنفسه ، فهذا مذكور فى موضعه .

وبهذا يظهر الجواب عن الفاعل بالطبع ، كالنار والماء ، فإن ذاك إنما قيل : ليس بعالم بفعله ، لكونه ليس عالما بنفسه ، ولم يقل عاقل : إن ذلك الفاعل عالم بنفسه دون فعله ، كما لم يقل عاقل : إنه عالم بفعله دون نفسه ، إذ كان العلم بكل منهما يستلزم العلم بالآخر .

وأما تمثيل ذاك بنور الشمس ، فعنه جوابان .

أحدهما : أن الشمس ليست علة تامة فاعلة للنور ، بل هى شرط فى فيضانه ، وفيضانه مشروط بوجود جسم ينعكس عليه شعاعها ، والأول سبحانه هو وحده مبدع لكل ما سواه .

الثانى : أن الشمس إن قيل : إنها عالمة بنفسها ، وقيل مع ذلك : إنها مبدِعة للشعاع ، لم نسلِّم أنها لا تعلم الشعاع ، لكن الشأن فى تينك المقدمتين .

وأما قوله : « مهما وافقهم لازم له » .

فيقال : بل الصواب أن يقال : إثباتك العلم مع نفى الإرادة تناقض يلزم منه خطؤك : إما فى إثبات العلم ، [وإما][1] فى نفى الإرادة .

وحينئذ فيقال : هؤلاء نفوا العلم والإرادة ، وأنت أثبت العلم دون الإرادة ، وهما متلازمان ، فيلزم خطؤك : إما فى إثبات العلم ، وإما فى نفى الإرادة .

وحينئذ فيقول : أدلتى المذكورة على ثبوت العلم صحيحة توجب

---

(١) وأما : ساقطة من الأصل : وأثبتها ليستقيم الكلام .

ثبوت العلم ، وإذا كان ذلك مسلتزما للإرادة ، كان خطئ فى نفى الإرادة ، فهذا هو الصواب ، دون أن يقال : كما وافقتهم على الخطأ فى نفى الإرادة ، فوافقهم على الخطأ فى نفى العلم .

وأما قوله فى الوجه الثانى : « إن فعل الله واحد ، وهو المعلول الأول فينبغى أن لا يكون عالما إلا به » .

فيقال : إذا ثبت أن علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته ، وجميع الممكنات مفعولة ، لزم أن يعلمها كلها .

وأما قولهم : إنه أول ما أبدع العقل الأول ، فكلامهم فى هذا خطأ فى بيان فعله ،/ لا خطأ فى إثبات وجوب كونه عالما بمفعولاته ، ولا ريب أن قولهم فى صدور الأفعال منه خطأ ، لكن لا يلزم من الخطأ فى ذلك الخطأ فيما به قررتَ كونه عالما بمفعولاته . ص ٤٣٦

ثم يقال : ولا يلزم أيضا على أصلهم أنه لا يعلم إلا العقل الأول ، بل يلزم علمه بكل شيء . وذلك لأنهم تارة يقولون : صدر عنه عقل ، وبتوسطه عقل ونفس وفَلَك ، وتارة يجعلون الثانى صادراً عن الأول ، وتارة[1] يجعلون الأول شرطا ، وتارة يجعلونه مبدعا للثانى . ومنهم من يقول بلزوم جملة الفلك له .

وعلى كل تقدير فلا ريب أن علمه بالملزوم علما تاما يستلزم علمه باللازم . وكذلك العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول ، كما تقدم .

(١) فى الأصل : تارة .

فأقصى ما يُقدر أن الأول كان علة للثانى ، فإذا كان عالما بالأول علما تاما ، لزم أن يعلم لوازمه ، التى منها علمه بفعله للثانى ، كما تقدم .

فعلى كل تقدير لا يكون قول من سلبه العلم خيرا من قول من أثبته .

وبهذا أجابه **ابن رشد** ، **فقال**[1] : « الجواب عن هذا أن الفاعل الذى هو فى غاية العلم يعلم ما صدر[2] عمّا صدر منه ، وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر . فإن كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه ، بوساطة أو بغير وساطة . وليس يلزم منه[3] أن يكون علمه من جنس علمنا ، لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم » . [4] ومن فرّ من شناعة القول بأنه لا يعلم إلا نفسه ، فهو معذور فى هذا الفرار[4] .

وقوله[5] : « إن هذه الشناعة[6] لازمة فى مقال الفلاسفة[7] فى نفى الإرادة ونفى حَدَث[8] العالم ، فيجب ارتكابها[9] كما ارتكب سائر

---

(١) فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٦٦٦ .

(٢) تهافت التهافت : الجواب عنه أن يقال : إن الفاعل الذى علمه فى غاية التمام يعلم ما صدر . . .

(٣) تهافت التهافت : عنه .

(٤ — ٤) : هذا الكلام ليس فى « تهافت التهافت » ويبدو أنه تلخيص من ابن تيمية للكلام الذى نقله ابن رشد من « تهافت الفلاسفة » . انظر تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٦٦ — ٦٦٧ .

(٥) أى الغزالى والكلام التالى هو كلام الغزالى الذى نقله عنه ابن رشد فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٦٦٧ .

(٦) بدأ ابن رشد كلامه بقوله : ثم جاوب هو فقال : قلنا : هذه الشناعة .

(٧) تهافت التهافت : لازمة من مقاد الفلاسفة .

(٨) تهافت التهافت : حدوث .

(٩) تهافت التهافت : ارتكابها .

الفلاسفة . ولا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة » .

فيقال[١] : إذا كان هذا لازما لمن نفى الإرادة والحدوث ، فيجب إثبات الإرادة والحدوث . فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل ، لا يجب إذا تُرِك بعض الحق أن يُترك سائره ، بل يجب الاعتراف به كله ، وإلا فالاعتراف ببعضه خير من جحده كله .

وقد تقدم تحقيق الأمر فى تلازم العلم والإرادة .

قال أبو حامد[٢] : « ثم يقال : بم تنكر على من قال[٣] من الفلاسفة : إن ذلك » يعنى العلم[٤] « ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ليستفيد كمالا[٥] ، فإنه فى ذاته قاصر ، فَشُرِّف[٦] بالمعقولات إما ليطَّلع[٧] على / مصالحه فى العواقب فى الدنيا والآخرة ، ص ٤٣٧ وإما لتكمل ذاته المظلمة[٨] الناقصة ، وكذلك[٩] سائر المخلوقات . وأما ذات الله[١٠] فمستغنية عن التكميل ، بل لو قُدِّر [له علم] يكمل به[١١] ،

(١) الكلام الذى يبدأ بكلمة « فيقال » هو تعليق من ابن تيمية .

(٢) بعد كلامه السابق إيراده ، وذلك فى « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٠٠ (وقد نقله عنه ابن رشد فى « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٦٦٨ – ٦٦٩) .

(٣) تهافت الفلاسفة : بم تنكرون على من يقول .

(٤) عبارة « يعنى العلم » إيضاح من ابن تيمية .

(٥) تهافت الفلاسفة : ليستفيد به كمالا .

(٦) تهافت الفلاسفة : ناقص ، والإنسان شرف . . .

(٧) فى الأصل : لتطلع . والمثبت هو الذى فى « تهافت الفلاسفة » .

(٨) تهافت الفلاسفة : المظلمة ، وهو خطأ مطبعى .

(٩) تهافت الفلاسفة : وكذا .

(١٠) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه وتعالى .

(١١) فى الأصل : لو قدر أنه يكمل به ، والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

لكانت ذاته من حيث ذاته ناقصة[١] . وهذا كما قلتَ فى السمع والبصر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة على أن[٢] الله منزّه عنه ، وأن المتغيرات الداخلة فى الزمان ، المنقسمة إلى ما كان ويكون[٣] لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيرًا فى ذاته وتأثيرا .

ولم يكن فى سلب ذلك [عنه][٤] نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان من الحواس[٥] والحاجة إليها ، ولولا نقصان الآدمى لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير[٦] به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية : زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئا من الجزئيات ، ولا يدرك شيئا من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصانا ، فالعلم بالكليات العقلية أيضا يجوز أن يثبت[٧] لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان[٨] ، وهذا لا مخرج عنه[٩] » .

---

(١) فى الأصل : لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٢) فى الأصل : بأن . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٣) تهافت الفلاسفة : وسيكون .

(٤) عنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

(٥) تهافت الفلاسفة : فى الحواس .

(٦) تهافت الفلاسفة : للتضرر به . وذكر المحقق الاستاذ الدكتور سليمان دنيا فى تعليقه فى أسفل الصفحة : « فى الأصل : للتغير » .

(٧) فى الأصل : تثبت . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٨) تهافت الفلاسفة : . . نقصان أيضا .

(٩) تهافت الفلاسفة : منه .

فيقال : هذا الكلام متوجه على سبيل الإلزام والمعارضة ، يظهر به تناقض من أثبت له علما بمعلوم دون آخر،كابن سينا وأمثاله ؛ فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما فر منه فيما نفاه ، فإن كان ذلك حقًّا ، فيلزم أن لا يعلم شيئا ولا نفسه ، وإن لم يكن حقًّا ، فيلزم أن يعلم كل شيء .

ولا ريب أن هذا هو الصواب ، فهو يقول لهم : إن العلم : إن كان صفة كمال وشرف ، فمعلوم أن علمه بكل شيء أكمل من علمه ببعض الأشياء ، وإن لم يكن صفة كمال ، فلا يثبت شيء منه .

واستشهد على ذلك بأنكم نفيتم عنه السمع والبصر والعلم بالمتغيرات ، فإن كان نفي ذلك نقصا ، فقد وصفتموه بالنقص ، وإن لم يكن نقصا ، لم يكن نفي غيره نقصا .

وابن سينا يفرّق بين علمه بالثابتات ، وبين علمه بالمتغيرات ، لئلا يلزم تغيره بتغير العلم .

وقد بيّن أبو حامد بعد هذا أنه لا محذور في علمه بالمتغيرات ، بل يلزمه إثبات العلم بذلك ، فإثبات العلم مطلقا هو الواجب دون نفيه ، وكل ما لزم من إثبات العلم ، فلا محذور فيه أصلا ، بل غايته ترجع إلى مسألة نفي الصفات والأفعال والاختيارات ، فليس لهم في نفي العلم إلا ما/ينشأ عن هذين السلبين . ص ٤٣٨

وقد بيّن فساد قول النفاة للصفات والأمور القائمة بذاته الاختياريات . وإذا كان علمه سبحانه بكل شيء ، مستلزما لثبوت هذين الأصلين ، كان ذلك مما يدل على صحتهما ،كما دل على ذلك

سائر الأدلة الشرعية والعقلية ؛ فإن ثبوت العلم بكل شيء ، مما هو معلوم بالاضطرار من دين المرسلين ، ومما هو ثابت بقواطع البراهين .

فإذا كان مستلزما لإبطال هذين الأصلين ، اللذين هما من البدع التى أحدثها الجهمية ، كان هذا من الأدلة الدالة على اتفاق الحق وتناسبه ، وتصديق ما جاء به الرسول ، وموافقته لصريح العقل ، وأنه لا اختلاف فيما جاء من عند الله ؛ بخلاف الأقوال المخالفة لذلك ، فإنها كلها متناقضة .

وتدبر حجج النفاة ، فإنها كلها من أسقط الحجج ، كالقول الذى يقوله بعض الفلاسفة : إن العلم ليس بزيادة شرف ، فلا يكون من يعلم أشرف ممن لا يعلم ، ويقول : إنه إذا كان عالما فقد جُعل ناقصا بذاته مستكملا بغيره .

أما الأول فمن القضايا البديهية المستقرة فى الفطر : أن الذى يعلم أكمل من الذى لا يعلم ، كما أن الذى يقدر أكمل من الذى لا يقدر .

ولهذا يذكر سبحانه هذه القضية بخطاب استفهام الإنكار الذى يبين أنها مستقرة فى الفطر ، وأن النافى لها قال قولا منكرا فى الفطرة .

كقوله تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٩] ، فإنه يدل على أنه لا يستوى الذى يعلم والذى لا يعلم ، ويدل على أن التسوية منكرة فى الفِطَر ، تُنكر على من سوّى بينهما .

كقوله تعالى : ﴿ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٤٣] .

وقوله : ﴿ قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُم أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ [سورة يونس : ٥٩] .

وقوله : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِى أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾[سورة الأعراف : ٣٢] .

وقوله : ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ﴾ [سورة الأنعام : ١٤٨] .

وكذلك قوله : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْراً هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة النحل : ٧٥ : ٧٦] .

وقوله : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة النحل : ١٧] .

وقوله : ﴿ أَفَمَن يَهْدِى إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّى إِلَّا أَن يُهْدَىٰ ﴾[سورة يونس : ٣٥] .

ص ٤٣٩ وكما أنه سبحانه فى القرآن يبيّن/أن العالم القادر الذى يخلق ويأمر بالعدل أكمل من غيره ، وأن هذا التفضيل مستقر فى الفطر ، والتسوية من منكرات العقول التى تنكرها القلوب بفطرتها ، وهى من المقدمات البديهية المستقرة فيها ، فكذلك يبيّن أن العادم لصفات الكمال ناقص ،

لا يمكن أن يكون ربًّا ولا معبودا ، ويبيّن أن العلم بذلك فطرى مستقر فى القلوب .

كقوله تعالى عن الخليل : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴾ [سورة مريم : ٤٢] .

وقوله تعالى : ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِن بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَدًا لَّهُ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلاً اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٨] .

وقوله : ﴿ أَفَلاَ يَرَوْنَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلاً وَلاَ يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلاَ نَفْعاً ﴾ [سورة طه : ٨٩] .

وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾ [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] .

وقوله : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰؤُلاَءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ ﴾ [سورة يونس : ١٨] .

وقوله عن الخليل : ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة الصافات : ٩٥ ، ٩٦] .

وقوله أيضا : ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٧٢ ، ٧٣] .

وقوله : ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لاَ يَنفَعُكُمْ شَيْئاً وَلاَ يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٦٦ ، ٦٧] . وأمثال ذلك كثير .

والمقصود هنا أن كون العلم صفة كمال ، وكون العالم أكمل من الذى لا يعلم ، وكون عدم العلم نقصًا – هو من أبين القضايا البديهية المستقرة فى فطر بنى آدم .

وأما قول القائل : « إن العلم إنما احتاج إليه غير الله ليستفيد كمالاً : إما ليطّلع على مصالحه ، وإما لتكميل ذاته المظلمة » .

فيقال له : هذا بعينه دليل على أن الذوات لا تكمل إلا بالعلم ، من جهة أنها لا تقدر أن تفعل ما تصلح[1] إلا به ، ومن جهة أنها بدونه مظلمة .

والرب فاعل لكل شيء ، وفاعل لكل فاعل ، فهو أحق بأن يكون عالما من كل فاعل ، وذاته أكمل الذوات ، فهى أحق بأن يكون لها غاية الكمال ، وأن تكون بريّة من كل نقص .

وقول القائل : « ذات الله مستغنية عن التكميل » كلمة حق ، فإنها مستغنية عن أن يكملها أحد سواها ، لكن ما هى ذات الله المستغنية عن التكميل : أهى ذات مسلوبة العـلم وغيره من صفات الكمال ، فلا تعلم ولا تسمع ولا تبصر؟ أم هى الذات المتصفة بهذه الصفات ؟

ص ٤٤٠ أما الأول ، فلا حقيقة لتلك الذات ولا وجود لها ،/فضلا عن أن يقال : ذات الله ، فإن ذاتا[2] لا تتصف بشيء من الصفات ، إنما تُعقل فى الأذهان لا فى الأعيان ، وذاتا[2] لا تتصف بصفات الكمال

---

(١) فى الأصل : يصلح .

(٢) فى الأصل : ذات ، وهو خطأ .

ليست خالق المخلوقات ولا وجود لها ، ولو قُدِّر وجودها فهى من أنقص الذوات ، بل كل حيوان أكمل منها ، فإنَّا نعلم بصريح المعقول أن الحىّ أكمل مما ليس بحىّ ، والعالم أكمل مما ليس بعالم ، والقادر أكمل مما ليس بقادر .

وقول القائل[١] : « لو قُدِّر له ما يكمل به لكانت ذاته من حيث ذاته ناقصة » قول باطل من وجوه .

أحدها : أن ذاته المجردة عن الصفات لا حقيقة لها ، أو نقول : لا نعلم ثبوتها ، أو نعلم أن الذات المجردة عن الكمال معدومة .

ولفظ « ذات » لفظ مولَّد ، وهو تأنيث « ذو » ، ومعنى ذات : أى ذات علم ، وذات قدرة ، وذات حياة .

فتقدير ذات بلا صفات ، تقديرَ المضاف المستلزم للإضافة بدون الإضافة .

ولهذا أنكر طائفة من أهل العربية كابن برهان والجواليقى النطق بهذا اللفظ ، وقالوا : هذا مؤنث ، والرب لا يجرى عليه اسم مؤنث ، ولكن الذين أطلقوه عَنَوْا به نفسا[٢] ذات علم ، أو حقيقة ذات علم .

وفى الجملة فتقدير الذات ذاتا مجردة عن الصفات ، هو الذى أوقعه فى هذه الخيالات الفاسدة .

---

(١) الكلام التالى هو كلام الغزالى الذى سبق وروده ، وأصلحت العبارة هنا كما فى « تهافت الفلاسفة » فغيرت العبارة إلى ما أثبته بدلا من : لكان . . . ناقصا .

(٢) فى الأصل : نفس .

وقوله[١] . « الذات من حيث ذاته » : إن إراد به أن الذات من حيث هى لا صفة لها ، فهذه لا وجود لها ، فضلا عن أن تكون كاملة .

وإن أراد من حيث حقيقتها الموجودة ، فهى من تلك الجهة لا تكون إلا متصفة بصفات الكمال .

قوله[٢] : « وهذا كما قلت فى السمع والبصر والعلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة على أن[٣] الله منزَّه عنه » إلى قوله[٤] : « وهذا لا مخرج منه » .

فيقال : لا ريب أنه لا مخرج لابن سينا من هذا الإلزام ، فإنه إذا لم يكن عنده عدم العلم بالجزئيات نقصا ، كذلك عدم العلم بالكليات . وإن قال : عدم علمه بها كمال ، أمكن منازعوه أن يقولوا : نفى علمه بالثابتات كمال .

وإذ قال : أنا نفيت عنه ، لأن إثباته يفضى إلى التغير .

قالوا له : ونحن نفينا ذاك لأنه يفضى إلى التكثر .

فإذا قال : ذاك التكثر ليس بممتنع .

قيل له : وهذا التغير ليس بممتنع . وذاك أنه جعل التكثر فى الإضافات ، فإن كان هذا حقًّا ، أمكن أن يقال بالتغير فى نفس الإضافات .

---

(١) أى الغزالى وهو كلامه الذى سبق قبل صفحات ، ص ١٥١ .

(٢) وهو كلام الغزالى الذى سبق ، ص ١٥١ .

(٣) فى الأصل : بأن . وسبق الإشارة إلى ذلك .

(٤) انظر ما سبق ، ص١٥١ . وسبق : لا مخرج عنه .

وذلك أنه إن قال : إن نفس العلم إضافة ، فالتكثر والتجدد فى [العلم] إضافة[١] .

وإن قال : بل هو صفة مضافة ، والتكثر فى المعلوم/ لا فى العلم ، بل يعلم بعلم واحد جميع المعلومات ، كما يقوله ابن كُلاَّب والأشعرى ومن وافقهما .

ص ٤٤١

قيل له : والتغير فى المعلوم لا فى العلم ، لأن العلم واحد لا يتعدد ، فضلا عن أن يتغير .

وإن قال : هذا باطل ، فإن العلم بأن سيكون الشىء ، ليس هو العلم بأن قد كان .

قيل له : وكذلك العلم بالسماء ، ليس هو العلم بالأرض . وأنت تقول أبلغ من ذلك ، تقول : ليس العلم إلا العالِم ، بل تقول : العلم والعالِم شىء واحد .

ومعلوم أن هذا القول أبعد عن المعقول ، من قول من قال : العلم بالمعلومات شىء واحد . فإن هذا يقول : إن العلم ليس هو العالم ولا هو المعلوم ، بل هو صفة للعالم .

ولا ريب أن ابن سينا يتناقض فى هذه المواضع . فتارة يجعل العلم زائدا على الذات العالمة ، وتارة لا يقول بذلك .

كلام ابن سينا فى « الإشارات » ورد ابن تيمية عليه

فإنهقال ، لما رد على من قال باتحاد العاقل بالمعقول[٢] : « فيظهر

(١) فى الأصل : فالتكثر والتجدد فى إضافة . ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

(٢) الكلام التالى هوكلام ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٦/٤ . وسبق وروده فى هذا الجزء (ص ٣٤) وقابلته هناك على « الإشارات » .

لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجود ، تتقرر فيها الجلايا[١] العقلية ، تقرير[٢] شيء في شيء آخر » .

فصرَّح بأنه يتقرر في ذات العاقل الجلايا[٣] العقلية تقرير شي في شيء آخر ، وهذا خلاف قول : العاقل والمعقول والعقل شيء واحد .

والمقصود قبول ما يقوله من الحق،وهو ما أثبته من كون الرب عالما بالأعيان الثابتة ، وبيان صحة حجته على ذلك .

وأما ما نفاه من علمه بالجزئيات ، فحجته على نفيه ضعيفة .

وقد بيّن أبو حامد وأبو البركات وغيرهما ، أنه يلزمهم القول بعلمه بالجزئيات ، وبيَّنوا فساد ما نَفَوْا به ذلك .

قال ابن سينا[٤] : « إشارة : الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به[٥] ، كالكسوف الجزئي[٦] ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافق[٧] أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، ويعقلها كما يعقل[٨] الجزئيات ، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها[٩] ، الذي يحكم أنه

(١) في الأصل : الخلايا . والمثبت من « الإشارات » . ووردت الكلمة من قبل : القضايا .

(٢) الإشارات : تقرر .

(٣) في الأصل : الخلايا .

(٤) في « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧١٧/٤ - ٧٢٠ .

(٥) الإشارات : متخصص به .

(٦) في الأصل : الجزئية . والمثبت من « الإشارات » .

(٧) الإشارات : توافي .

(٨) الإشارات : وتعقلها كما تعقل . . .

(٩) لها : ساقطة من « الإشارات » ٣ ، ٧١٨/٤ .

وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده ، بل مثل أن نعقل[1] أن كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما فى مقابلة كذا . ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع . وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرَك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتا الدهر كله ، وإن كان علما بجزئى ، وهو أن العاقل [يعقل أن][2] بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين/فى وقت من زمان أول الحالين محدود . عقله ذلك أمر ثابت قبل الكسوف[3] ومعه وبعده » . هذا لفظه .

ص ٤٤٢

قلت : وهذا الذى ذكره إنما يتأتى فى الأمور الدائمة عنده ، كالشمس والقمر والكواكب والأفلاك ، فإنه يعلمها بأعيانها ، فإنها دائمة .

وأما الأمور المتجددة ، مثل حركاتها ، ومثل الكسوف والخسوف ، والإهلال والإبدار ، ومثل أشخاص الناس والحيوان ، فهذه لا يُتصور أن يعقلها إلا على وجه كلى ، مثل أن يعلم أنه فى كل شهر يحصل إهلال وإبدار ، وفى كل سنة يحصل مصيف وشتاء . فأما العلم بإهلال معين

(١) الإشارات : تعقل .

(٢) فى الأصل : العاقل لأن . والمثبت من « الإشارات » ٣ ، ٤/٧١٩ .

(٣) الإشارات ٣ ، ٤/٧٢٠ : قبل كون الكسوف .

وإبدار معين وكسوف معين ، فهذا جزئى حادث كائن بعد أن لم يكن ، زائل بعد ما كان ، فإن علمه بعينه لزم ما حذروه من التغير فى علمه ، فإنه إذا علمه قبل وجوده ، علمه معدوما سيوجد ، ثم إذا وجد علمه موجودا ، ثم إذا زال عَلِمَهُ معدومًا قد كان ، وهذا الذى فروا منه .

ولو علم الجزئيات بأعيانها بعلم ثابت ، لزم وجود ما لا نهاية له من المعقولات دائما فى ذاته .

وأما قوله[١] : « مثل أن يعقل أن كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى وقت كذا ، وهو جزئى فى مقابلة كذا ، ثم ربما وقع ذاك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ، وإن كان معقولا له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرَك ، ويزول مع زواله ، وذلك الأول يكون ثابتا الدهر كله ، وإن كان عالما بجزئى » .

فيقال : هذا الكسوف المعلوم أهو كسوف واحد بالعين أم بالنوع ؟

فالأول أن يعلم أن الشمس تُكسف فى برج الحمل فى السنة الفلانية سنة الطوفان .

والثانى أن يعقل أنها كلها [إن][٢] حصلت فى برج كذا على وجه كذا كسفت .

فإن قيل : إنه كسوف معين ، فهذا إذا كان عقله ثابتا أبدا ، يكون

(١) وهو الكلام الذى سبق وروده ومقابلته قبل صفحات .

(٢) إن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

قد عقل قبل وجوده . وحينئذ يكون معدوما لا موجودا ، والعلم بأنه موجود جهل ، والعلم بأن سيوجد هو الذى فروا منه .

وإن قالوا : نعلم أنه إذا حصل الشىء المعين الجزئى حصل الكسوف ، وإن لم نعلم متى يحصل ذاك .

قيل : فمثل هذا لا يكون إلا إذا كان المعلوم كليا ، وهو أن نعلم أنه إذا حصل ذلك الأمر المعين على الوجه المعين حصل الكسوف ، وهذا العلم كلى لا جزئى .

فى الجملة الجزئى لا يكون جزئيا إلا إذا انحصر شخصه ومَنَعَ تصوره من وقوع الشركة فيه ،/وهذا إذا لم يكن أمرًا ثابتا ، بل أمرًا حادثا ، فلا يُعلم على وجهه إن لم يُعلم وقته المعين . ص ٤٤٣

وحينئذ فيكون العلم به قبل وقته ، وإلا فإذا عُلم أنه متى حصل كذا على وجه كذا حصل الكسوف ، فهذا كلى . وإن عُلم أنه لابد أن يحصل ، فإنه كلى من حيث الزمان ، فإن تصوره لا يمنع اشتراك الأزمنة[1] فيه ، فلم يُعلم إلا على وجه كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

وقولهم مع هذا : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السماوات والأرض ، مغالطة بل لم يعلم شيئا من الأمور المعينة الحادثة ألبتة ، بل هو عازب عنه ، لا يدرى أكان أم لم يكن ، فإن نفس تصور الكلى من

---

(١) فى الأصل : الأزمة ، وهو تحريف.

حيث هو كلى ، لا يفيد تصور المعيّنات ، والوجود ليس فيه إلا المعيّنات ، فلا يكون تصور شيئا من المعيّنات الحادثة .

كلام الطوسى فى « شرح الإشارات » ورد ابن تيمية عليه

وقد بين ذلك شارحو كلامه فقال الطوسى[(١)] : « يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن أن يتغير ، وبين إدراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ، ليبين أن الأول تعالى ، بل كل عاقل ، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول دون الثانى . وإدراكها على الوجه الثانى لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل ، أو ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية » .

قال[(٢)] : « وقبل تقرير ذلك نقول : كلية الإدراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها . فلا تدخل التصديقات[(٣)] فى ذلك » يعنى بذلك أن التصديق إنما يكون كليا وجزئيا باعتبار ما فيه من التصور : هل هو جزئى أو كلى ؟

قال[(٤)] : « فإن قولنا : هذا الإنسان يقول هذا القول فى هذا الوقت ، [جزئى][(٥)]. وقولنا : الإنسان يقول القول فى وقت ، كلى . ولم يتغير فيهما إلا حال[(٦)] الإنسان ، والقول ، والوقت ، والجزئية بالكلية[(٧)] » .

(١) فى « شرحه على الإشارات » ٣ ، ٧١٧/٤ .
(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٧١٧/٤ .
(٣) شرح الطوسى : ولا مدخل للتصديقات . .
(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٣ ، ٧١٧/٤ - ٧١٨ .
(٥) كلمة « جزئى » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الطوسى » .
(٦) فى الأصل : حلال ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الطوسى » .
(٧) شرح الطوسى : . . الإنسان والوقت والقول بالجزئية والكلية .

ولقائل أن يقول : بل نفس النسبة لا تكون جزئية وكلية ، فإنه إذا قيل : هذا الإنسان يقول هذا القول فى هذا الوقت كان الجميع جزئيا . وإذا قيل : يقول أقوالا حسنة ، أو يقول هذا القول دائما ، كان الثانى كليا ، فإن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه .

فإن قلت : المحمول ، الذى هو خبر المبتدأ عن أحدهما ، قول معين ، وفى الآخر قول مطلق ، فالجزئية والكلية إنما وقعا فى التصورين .

قيل : إن أريد ذلك لم يكن لنا تصديق غير التصورات ، فلا حاجة إلى نفى الكلية عنه .

ولكن المعروف أن هذا القول هو الخبر المحمول على المبتدأ المخبَر به عنه ، وهو قول معين جزئى ، ونسبته إليه هو التصديق المغاير للتصورين ،/فإن التصديق يُراد به الجملة كلها ، فيكون التصور بعضه ص ٤٤٤ بعينه ، ويُراد به النسبة الحكمية ، فيكون التصور شرطا فيه . وإذا أريد به هذا فنسبة القول المعيّن إلى المعيّن تصديق ، فإن عنيتَ النسبة من جميع الوجوه ، بحيث يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها ، فهى جزئية ، وإن لم يمنع ذلك فهى كلية .

مثل كونه يقوله دائما ، أو الإخبار عنه بأنه يقوله فى وقت ما ، فإن هذا لا يمنع كونه يقوله فى هذا الوقت وفى غيره ، بل لا يمنع أن يقوله بالعربية وبالعجمية ، فهو كلى بالنسبة إلى العربية والعجمية .

وبالجملة فما لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فهو كلى ، سواء كان احتمال الشركة لدخوله أشخاصا أو أزمنة أو أمكنة أو لغات أو غير

ذلك من الأمور ، وهذا مما يبين أنه من لم يقل إن الربّ يعلم الجزئيات . فإنه يلزمه أن لا يعلم شيئا من الموجودات ، فإنه ما من موجود إلا وهو متميز عن غيره ، بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

ولهذا لم يمنع ابن سينا كونه يعلم الجزئيات الثابتة الدائمة على أصله ، كالسمٰوات والنجوم ، وإنما منع علمه بالمتغيرات ، فرارا من قيام الحوادث به ، مع أن أساطين من أساطين الفلاسفة ، ومن وافقهم من المتأخرين ، يقولون : إنه تقوم به الحوادث ، ولا حجة له على نفي ذلك أصلا ، إلا ما ينفي به قيام الصفات ، وإثباته للعلم يستلزم إثبات الصفات كما تقدم بيانه ، فعُلم أن إثباته للعلم بالكليات دون الجزئيات في غاية التناقض .

قال الطوسى[١] : « وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه ، وما تصير[٢] تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل[٣] ، ولا يتناولها البرهان والحد ، بسبب انضياف[٤] معنى الإشارة الحسية إليها ، وما[٥] يجرى مجراها من المخصصات ، التي لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس[٦] وما يجرى مجراه ، فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات ، صارت كلية يدركها العقل ، ويتناولها البرهان والحد ،

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٣ ، ٧١٨/٤ .

(٢) شرح الطوسى : في شخصه إنما تصير.

(٣) العقل : ساقطة من « شرح الطوسى » .

(٤) في الأصل : اتصاف . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٥) شرح الطوسى : أو ما .

(٦) شرح الطوسى : إلا الحس .

وكان الحكم المتعلق بها – حين كونها جزئية – باقيا بحاله ، اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقا بالأمور المخصصة من حيث هي مخصصة » .

قال [١] : « وإذا ثبت هذا فنقول : كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع » يعنى طبائع كلية [٢] « وأدرك أحوالها الجزئية وأحكامها ، /كتلاقيها وتباينها ، وتماسها وتباعدها ، وتركبها وتحللها ؛ من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التي تحدث : معها وبعدها وقبلها ، من حيث يكون الجميع واقعا [٣] في أوقات يتحدد بعضها ببعض ، على وجه لا يفوقه [٤] شيء أصلا ، فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة ، والمتجددة المنصرفة [٥] ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عليه الوجود ، غير مغادر [٦] إياها بشيء ، وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر ، لو حصلت في الوجود ، مثل هذا العالم بعينه ، فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في أزمنتها ، غير متغيرة بتغيرها .

ص ٤٤٥

هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلي » .

فيقال : فعلى هذا التقدير لا يكون الربُّ عالما بشيء من هذه الأمور

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٧١٨/٤ – ٧١٩ .

(٢) عبارة « يعنى طبائع كلية » ليست في « شرح الطوسى » وإنما هي عبارة أضافها ابن تيمية ليشرح بها الكلام السابق .

(٣) في الأصل : واقعة . والمثبت من « شرح الطوسى » ٣ ، ٧١٩/٤ .

(٤) شرح الطوسى : لا يفوته .

(٥) شرح الطوسى : المتصرمة .

(٦) شرح الطوسى : غير مغايرة .

الموجودة ، ولا فاعلا لها ، إذا كان علمه بها هو إبداعه لها ، فإن العلم بالجزئيات ، على هذا الوجه الكلى ، لا يتضمن العلم بشىء من المعيّنات ، ولا يكفى هذا العلم فى وجودها ، فضلا عن أن يكون هو إيجادها .

فإنّا إذا علمنا أن بنى آدم لابد أن تحصل لهم شهوة الأكل فيأكلون ، وإذا أكلوا فلا بد أن تحصل لهم فضلة فيتغوّطون ، ولا بد أن تحصل لهم شهوة النكاح فيجامعون ، ولا بد أن يحصل إنزال وحبل ، فتحبل النساء ويلدن[1] ، ولا بد أن يموتوا – كان هذا علما كليّا يتضمن أنه لابد من وجود أكل وتخلّ[2] ، ونكاح وإنزال ، وحبل وولادة وموت ، بحيث لو قيل : إن فى الآدميين من لا يموت ، أو من لا يأكل ويشرب وينام ، ونحو ذلك – كان ذلك العلم الكلى مناقضا لهذا القول .

ولو قيل : إنه لم يبق من ينكح ويحبل ، ويلد ويموت ، كان ذلك العلم الكلى دافعا لهذا القول ، كما إذا علمنا أن نبيّا لا يخبر إلا بالصدق ، وعلمنا أنه أخبر بأخبار لا نعرف أعيانها – علمنا أنها كلها صادقة ، ولم يكن فى مجرد هذا العلم الكلى علم شىء منها .

وإذا علمنا أن كل دليل شرعى دل على الإيجاب أو التحريم ، وجب إثبات موجبه من الإيجاب أو التحريم ، كان هذا علما كليا ، ولم يكن فيه علم بشىء من أعيان الأدلة الشرعية ، ولا بالأحكام المعيّنة الشرعية .

---

(١) فى الأصل : ويلدون ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : وتخلى ، وهو خطأ .

وإذا علمنا/أن الإهلال لا يكون إلا فى أول الشهر ، والإبدار لا يكون إلا فى وسطه ، وأن كسوف الشمس لا يكون إلا عند الاجتماع قبل الإهلال ، وخسوف القمر لا يكون إلا فى الليالى[1] البيض فى الإبدار - لم يكن فى مجرد هذا العلم ما يوجب أن يُعلم : هل الهلال طالع فى هذا الوقت أم لا ؟ وهل هو مبدر أم لا ؟ وهل هو خسوف أم كسوف أم لا ؟ ص ٤٤٦

وكذلك إذا علمنا أن الشمس تدور ما بين رأس السرطان والجدى ، لا يصعد هذا غاية صعودها ، وهذا غاية هبوطها ، وفى صعودها يكون الصيف ، وفى هبوطها يكون الشتاء ، ونحن لا نعلم هل هذا الوقت صيف أو شتاء ، وهل هى صاعدة أو هابطة - لم يكن فى هذا العلم الكلى ما يفيد معرفة ما وجد فى الخارج من أحوالها ، لكن فيه أنها لا تخرج عن هذا القانون الكلى ، وهكذا سائر العلوم الكلية .

لكن العلم بجميع حوادث الوجود على الوجه الكلى ، أعم من العلم ببعض حوادثه . ومع ذلك فليس فى ذلك علم بشىء من الموجودات الحادثة .

وأيضا فمجرد هذا العلم الكلى لا يكفى فى وجود المعيّنات ، فالمعيّن لا يوجد إلا بتصور معيّن وإرادة معيّنة ، وإلا فمن أراد أن يكرم الأبرار ، ويعاقب الفجّار ، ويقبل شهادة العدول ، ويردّ شهادة أهل الزور ، وهو لا يعرف أعيان هؤلاء وهؤلاء - لم يمكنه فعل شىء من ذلك الأمر الكلى الذى عزم .

(١) فى الأصل : فى ليالى ، وهو تحريف

ومن أراد أن يأكل طعاما ، ويلبس ثوبا ، وليس له قصد فى طعام بعينه ، وثوب بعينه ، إن لم يحصل له طعام معيّن ، وثوب معين ، بحيث تكون له إرادة معيّنة وتصور معين — امتنع أن يأكل ويلبس ، لكن قد يكون قصده للمعيّن ، هو لكونه هو الميسور المقدور عليه ، ولو حصل غيره لقام مقامه ، ليس له إرادة فى أحدهما دون الآخر ، إلا لكونه هو الذى تيسّر وقدر عليه ، فهنا يكون سبب تعيّن الإرادة هى القدرة .

وكذلك من قصده أن يعطى الزكاة للأنواع الكلية التى ذكرها الله فى كتابه ، وليس له غرض فى شخص بعينه ، فهو يعطى من علم أنه منهم ، ومن أمكنه أعطاه . [ومن أراد شخصا معيّنا ،][1] فلا يتعين حتى يحصل له تصور معين وإرادة معينة ، لكن التعين يكون لأجل علمه المعيّن وقدرته المعيّنة ، لا لكون إرادته الأولى دعته إلى أداء الزكاة وصرفها فى الأنواع المذكورة فى القرآن — فكانت [إرادته] إرادة لمعين[2] .

ص ٤٤٧ وكذلك من قصده أن يتطهر/كما أمره الله ، فهو يقصد الطهارة بماء ، أى ماء كان ، وهذه إرادة كلية ، ثم لا يمكنه أن يتطهر إلا بماء معيّن ، يتصور تصورا معينا ، ويريد التطهر به إرادة معينة .

وكذلك من قصده أن يعتق رقبة وجبت عليه فى كفارة ، وكذلك من غرضه أن يزوِّج وليته من كُفْءٍ ، ومن قصده أن يشترى طعاما من

---

(١) ما بين المعقوفتين ليس من الأصل ، ولكنه كلام أضفته ليستقيم معنى الكلام التالى .

(٢) فى الأصل : كانت إرادة لمعين ، ولعل ما أثبته يستقيم به الكلام .

شخص ، وكذلك من غرضه أن[١] يستفتى من يفتيه بحكم الله ، ومن غرضه أن يحاكم خصمه إلى من يحكم بينهما بالحق ، وأمثال ذلك .

فهؤلاء قصدهم ابتدأ أمراً مطلقا كليا ، ليس غرضهم شخصا بعينه ، لكن لا يحصل مقصودهم إلا إذا قصدوا شيئا معيّنا ، وإلا فما دامت ليس معهم إلا الإرادة المطلقة ، لا يفعلون شيئا ، إذ المطلق لا وجود له فى الأعيان ، فلا يمكن وجود كلى فى الخارج مع كونه كليا قط ، فمن لم يعلم إلا الكليات ، لم يمكنه أن يفعل شيئا قط ، ولا يكون عالما بشىء من الموجودات ، فإن الموجودات فى الخارج ليس فيها كلى .

فعلى قول هؤلاء لم يعلم الله شيئا من الموجودات ، بل ولا فَعَل شيئا من الموجودات . وهذا أمر قطعى لا حيلة فيه ، كلما تدبّره العاقل تبيّن له فساد هذا القول .

وما استثناه ابن سينا من كونه يعلم الموجودات الثابتة بأعيانها ، لا يصح استثناؤها ، فإن تلك أيضا حادثة على القول الحق ، ويلحقها التغير كما يلحق غيرها ، فيجب إذا لم يعلم إلا الكليات أن لا يعلمها ، وعلى قول أوّلهم إنها أزلية أبدية ، فهى مستلزمة للتغيرات ، أما الأجسام فإنها لا تزال متحركة ، وأما العقول فلا حقيقة لها ، وبتقدير ثبوتها ، فإنها علل الأجسام المتغيرة عندهم .

وقد تقدّم أصله : أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فالعلم بالعلل إنما يوجب العلم بمعلولها ، والعلة أوجبت معلولات جزئية متغيرة ،

---

(١) فى الأصل : من ، وهو تحريف.

فيجب أن يعلم عليتها على هذا الوجه . وحينئذ فيلزم أن يعلم المتغيرات متغيرة ، لا يكون علمها على وجه كلى كما ذكروه .

ومما يوضح هذا أن الشرائع جاءت بالأحكام الكلية ، مثل إيجاب الزكوات ، وتحريم البنات والأخوات ، ولا يمكن أمر أحد بما أمره الله به ، ونهيه عمَّا نهاه الله عنه ، إن لم يُعلم دخوله فى تلك الأنواع الكلية ، وإلا فمجرد العلم بها ، لا يمكن معه فعل مأمور ولا ترك محظور ،/إلا بعلم معين ، بأن هذا المأمور داخل فيما أمر الله به ، وهذا المحظور داخل فيما نهى الله عنه. وهذا الذى يسمّى تحقيق المناط .

ص ٤٤٨

إذا تبين هذا ، فقول القائل : «كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع» إلى آخره .

يقال له : أتريد أنه[1] أدركها كلية ، مثل أن يدرك أن فى العالم حارًّا وباردا ، وأنهما يلتقيان على وجه كذا ؟ أو تريد أنها إدراك الطبائع الموجودة المعينة ؟

فإن أردت الأول ، لم يكن فى العلم بذلك علم بشىء من الموجودات .

وإن أردت الثانى ، فإنه يلزم من العلم بها ، العلم بلوازمها ، كما تقدم من أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ، فيلزم من ذلك أن يعلم جميع معلولاتها ولوازمها . وليس فى المعيّنات إلا ما هو معلولها

(١) فى الأصل : أنها ، وهو خطأ .

ولوازمها ، فيلزم العلم بكل شيء جزئي على سبيل التعيين ، ويلزم العلم بطوله وعرضه وعمقه وقدره ، سواء كان من الكم المتصل أو المنفصل .

ولهذا كان قول المرسلين : إن الله أحصى كل شيء عددا ، فهو يعلم أوزان الجبال ، ودورات الزمان ، وأمواج البحر ، وقطرات المطر ، وأنفاس بني آدم : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾[سورة الأنعام : ٥٩] .

يبين هذا أنه قد تقدّم أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ، وهي الموجَب ، والرب سبحانه هو موجِب بمشيئته وقدرته لكل ما يشاؤه .

وهم يسمونه علة ، وهو إنما يوجد شيئا معينا ، لا يوجد شيئا كليا ، إذ الخارج ليس فيه شيء كلي ، فيجب أن يكون عالما بكل شيء جزئي ، كما أنه خالق لكل شيء جزئي . وإن كان له علم عام كلي بالأمور الكلية ، فلا منافاة بين هذا وهذا ، بل مخلوقه له علم بالكلي والجزئيات ، فالخالق أَوْلى بذلك .

وقولهم : إن إدراكها على هذا الوجه إنما يحصل بالإحساس أو التخيل .

فيقال لهم : لا ريب أن الله سميع بصير ، يسمع ويرى ، سبحانه وتعالى .

وقد روى ابن أبي طلحة ، عن ابن عباس ، في قوله تعالى : ﴿ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴾[سورة البقرة : ١٤٣] ونحو ذلك . قال : إلا

لنرى[١] . ففسّر العلم المقرون بالوجود بالرؤية ، فإن المعدوم لا يُرى ، بخلاف الموجود ، وإن كانت الرؤية تتضمن علما آخر .

وقال الطوسى فى شرح كلام ابن سينا[٢] :«قوله[٣]: الأشياء الجزئية قد تعقل ، كما تعقل الكليات ، إشارة إلى إدراكها من حيث هى طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة ، وقيّدها بقوله : « من حيث تجب بأسبابها » ليكون الإدراك/ لتلك الأشياء ، مع كونه كليا يقينيا ، غير ظنى . ص ٤٤٩

ثم قال[٤]: « منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه » : أى منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ذلك . لا أنها[٥] غير موجودة فى غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره . والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها ، من حيث هى طبائع أيضا .

ثم قال : « تتخصص به » أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ ، وإنما نَسَبَها إلى مبدأ كذلك ، لأن الجزئى ، من حيث هو

---

(١) قال ابن الجوزى فى تفسيره « زاد المسير » ١٥٥/١ : « إلا لنعلم . فيه أربعة أقوال . أحدها : لنرى . والثانى : لنميز ، رُويا عن ابن عباس » . وذكر الطبرى فى تفسيره (ط . دار المعارف) ١٦٠/٣ : « وقال بعضهم : إنما قيل ذلك ، من أجل أن العرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم . . . وزعم أن معنى قوله : « إلا لنعلم » بمعنى : إلا لنرى من يتبع الرسول » . وقال القرطبى فى تفسيره ١٥٦/٢ : « قوله تعالى : إلا لنعلم من يتبع الرسول – قال على بن أبى طالب رضى الله تعالى عنه : معنى « لنعلم » : لنرى ، والعرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم » .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٧١٩/٤ .

(٣) شرح الطوسى : فقوله .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٧١٩/٤ – ٧٢٠ .

(٥) شرح الطوسى : فى شخصه ذلك ، لأنها . .

جزئى ، لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ، ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك » .

قال[١] :«وقوله : « إن العاقل لأن بين كون القمر فى موضع كذا » إلى آخره ، معناه[٢] : أن من يعقل أن بين كون القمر فى أول الحَمَل مثلا ، وبين كونه فى أول الثور يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى أول الحمل ، كالوقت[٣] الذى سار فيه القمر من أول الحمل عشر درجات ، فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمرًا ثابتًا[٤] قبل وقت الكسوف ومعه وبعده » .

فيقال له : هذا الذى تصور هذا الكسوف تصور أنه يكون فى عام معين ، أو تصوره مطلقا ، كتصوره أنه إذا كان فى عشر درجات من الحَمَل ، مع أمور أخرى ، يكون كسوف . فإن كان الأول ، فذاك كسوف جزئى معين . وتصوره يكون قبله ومعه وبعده . وإن كان الثانى ، فهذا يكون محققا تارة ، ومقدَّرا أخرى . أما المقدور ، فأن يعلم أنه كلما حصل القمر فى موضع كذا ، والشمس فى موضع كذا ، حال القمر بين نور الشمس وبين الناس فانكسفت . ولكن هذا ليس فيه علم بوقوعه لا مطلقا ولا معينا .

---

(١) بعد كلامه السابق ٣ ، ٤/٧٢٠ ، إلا أنه قال : « . . . . كذلك . وباقى كلامه ظاهر إلى قوله : وهو أن العاقل . . . الخ .

(٢) شرح الطوسى : ومعناه .

(٣) شرح الطوسى : فالوقت .

(٤) فى الأصل : أمر ثابت ، وهو خطأ . والمثبت من « شرح الطوسى » .

والثانى أن يعلم أنه لابد أن تقع هذه المحاذاة بين الأرض والقمر والشمس ، وإنما تقع إذا كان كذا ، فهذا علم كلى ، لا يُعلم به شيء من الكسوف الموجود .

ثم يقال : والعلم بهذا ممتنع ، إن لم يعلم الكسوفات الجزئية . وذلك أن أسباب الكسوفات حركات أجسام معينة فى أوقات محدودة . والعلم بمجموع ذلك يوجب العلم بكل كسوف جزئى ، والعلم به قبل وقوعه ومع وقوعه وبعد وقوعه ، فلا يُتصور مع العلم بأسباب الحوادث ، أن يُعلم علم كلى ، إلا وتُعلم الجزئيات الواقعة ، وإلا فلا يكون العلم بجميع الأسباب حاصلا .

ص ٤٥٠ /ولهذا لما كنا لا نعلم عامة الأسباب لم نعلم ما يكون ، وإذا علمنا أسباب شيء ، علمنا وقوعه قبل وقوعه ومعه وبعده ، كمن علم أنه سيبُعث محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه يُبعث إذا كانت أمور ، فإذا علم أنها لم تكن ، علم أنه لم يبعث ، وإن علم أنها كانت ، علم أنه بُعث .

وكثير مما يتكلم فيه الناس من مقدمة المعرفة ، يكونون قد علموا جزء السبب ، ولم يعلموا تمام السبب ، ولا علموا مانعه ، فيصيبون أحيانا ، ويكون خطؤهم أكثر من صوابهم ، لأن ما فاتهم من العلم بتمام السبب والموانع أكثر مما علموه .

وقد تقدم قول ابن سينا : « قد تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه من يخصه يتخصص به .

وقد قال فى شرحه[1] : « أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك

(١) يقصد ابن تيمية الطوسى ، وسبق كلامه قبل قليل .

المبدأ ، وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك ، لأن الجزئى من حيث هو جزئى لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية » .

فيقال : هذا الكلام بيّن فى أنها لا تعقل على هذا الوجه إلا جزئية لا كلية ، لأنها إذا عُقلت من حيث يجب بسببها المعين الجزئى ، لزم أن تعقل جزئية . وأما إذا عُقلت من حيث تجب بسبب كلى عقلت كلية ، لكن رب العالمين هو واحد معين ، ليس أمراً مطلقا كليا ، فهو يعلم نفسه علما معينا ، يمنع من وقوع الشركة فيه ، لا يعلمها علما كليا ، لا يمنع من وقوع الشركة فيه . وحينئذ فيعلم كل ما صدر عنه على هذا الوجه ، وقوله : « انحصر نوعه فى شخصه » دليل على ذلك .

وقول الطوسى : « قوله : منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه » أى منسوبة إلى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ، ذلك لأنها غير موجودة فى غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره ، إنما تستقيم فى طبائع المخلوقات . وأما الخالق تعالى فلا يجوز أن تكون صفته ثابتة لغيره .

والكلام إنما هو فى أن علمه بنفسه يوجب العلم بالمخلوقات ، وبه تجب الممكنات ، وليس فى الأسباب ما يوجب شيئا من الممكنات ، إلا وهو سبحانه وتعالى ، وكل ما سواه فإنما يوجَب بشركة من غيره ، وهو سبحانه لا شريك له . ثم كيف يتخصص بالمبدأ إن لم يكن مختصا ، كما تقدم ؟

فى الجملة كل حجة يذكرونها هم أو غيرهم — على علمه بشىء من الأشياء ، يدل على علمه بالجزئيات .

وقول القائل : إنه يعلم الكليات دون الجزئيات ، كلام متناقض ، يستلزم أنه لم يخلق شيئا ولا يعلم شيئا من الموجودات .

ص ٤٥١ وقوله مع/ذلك إنه : لا يعزب عن علمه مِثقال ذرةٍ في الأرض ولا في السماء ، تلبيس منه ، كقولهم : العالم محدَث ، يريدون به أنه معلول مع قدمه ، وإلا فكل ذرة من ذرات المحدَثات عازبة عنه عندهم . وكونها تجب وصف كلى باقٍ أزلا وأبدا ، لا يوجب العلم بها كما ذكروه .

ومضمون كلامه أنه يعلم ولا يعلم ، فهو كلام متناقض . ثم الأدلة الدالة على علمه تستلزم علمه بالجزئيات ، وليس لابن سينا ما يبطل ذلك ، إلا كون ذلك يفضى إلى تغير العلم ، لكونه يعلم أن سيكون الشيء ، ثم يعلم أنه قد كان ، وهذا إن أبطله من جهة أنه نقصٌ فى العلم فهو باطل ، فإن هذا هو علم للشيء على ما هو عليه ، فإنه علمه معدوما لما كان موجودا ، وعلم أنه سيوجد ، ثم لما وجد علمه موجودا ، ثم إذا عدم بعد ذلك علم أن قد كان ثم عدم .

فهذا هو العلم المطابق للمعلوم ، وما سوى ذلك فهو جهل لا علم . وإن أنكره من جهة أنه يحدث تحول العلم بتحول المعلوم ، وأن ذلك تغير – فقد عُرف قول المانعين من هذا الأصل ، وأنه فى غاية الضعف والفساد ، مخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول ، لا سيما ومن منع ذلك ، من الجهمية ومن اتبعهم ، إنما منعوه لاعتقادهم أن ذلك ينافى القدم .

وابن سينا وإخوانه يجوِّزون قيام الحوادث بالقديم ، فلا حجة لابن سينا وأتباعه فى منعه ، إلا حجتهم فى نفى الصفات . وإثبات العلم

بالمعلومات المفصَّلة الثابتة بأعيانها ، مستلزم لثبوت الصفات كما تقدم بيانه وإقرار أصحابه بذلك ، وحينئذ فلا حجة لهم فى نفى ذلك أصلا .

والله تعالى قد أخبر فى كتابه بعلمه بما سيكون ، كالأمور التى أخبر بها قبل كونها ، فعُلِم أنه يعلم الأشياء قبل وجودها ، وأخبر أنه إذا وجدت علمها أيضا .

كقوله : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾[سورة البقرة : ١٤٣] .

وفى القرآن من هذا بضعة عشر موضعا . وقد روى عن ابن عباس وغيره : إلا لنرى . وقال طائفة من المفسرين : إلا لنعلمه موجودا .

رد الغزالى على الفلاسفة فى « تهافت الفلاسفة » وتعليق ابن تيمية على كلامه

ونحن نذكر كلام أبى حامد عليهم **قال**[١] : « مسألة فى إبطال قولهم : إن الله – تعالى عن قولهم – لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان ويكون[٢] » . **قال**[٣] : « وقد اتفقوا على ذلك » .

قلت : يعنى اتفاق من عُرِف قوله منهم ، وهم الذين ذكرهم ابن سينا ، وإلا فأبو البركات/قد حكى عنهم قولين ، واختار هو أنه يعلم الجزئيات .

ص ٤٥٢

قال أبو حامد[٤] : « فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ،

(١) فى « تهافت الفلاسفة » ص ٢٠٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة : وما يكون .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ٢٠٤ – ٢٠٦ .

فلا يخفى هذا من مذهبه . ومن ذهب منهم[١] إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السمٰوات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .

فلا بد[٢] أولا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض ، ونبيّن هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلى ، فتحصل له[٣] ثلاثة أحوال : أعنى للكسوف[٤] حال[٥] هو فيها معدوم منتظر الوجود ، أى سيكون . وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن . وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال[٦] ثلاثة علوم مختلفة ، فإنا نعلم أولا : أن الكسوف معدوم وسيكون ، وثانيا : أنه كائن ، وثالثا : أنه كان ، وليس كائنا الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن [كما

---

(١) منهم : ساقطة من « تهافت الفلاسفة » .

(٢) تهافت الفلاسفة : ولابد .

(٣) تهافت الفلاسفة : لها .

(٤) تهافت الفلاسفة : أعنى الكسوف حال .

(٥) فى الأصل : حالة . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٦) تهافت الفلاسفة : الأحوال الثلاثة .

كان قبل][١] ، كان[٢] جهلا لا علما . ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان[٢] جاهلا ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدى إلى التغير ، وما لم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله[٣] محال .

ومع هذا زعم أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علما يتصف به[٤] فى الأزل والأبد ، لا[٥] يختلف . مثل أن يعلم مثلا أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، وأنهما[٦] حصلا منه بوساطة الملائكة التى سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ، ويعلم أنها تتحرك حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين : هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين فتنكسف[٧] الشمس ، إذ[٨] يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، وتستتر[٩] الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلا

---

(١) عبارة « كما كان قبل » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ٢٠٥) : لكان .

(٣) تهافت الفلاسفة : الله تعالى .

(٤) تهافت الفلاسفة : علما هو متصف به . .

(٥) تهافت الفلاسفة : ولا .

(٦) تهافت الفلاسفة : فإنهما .

(٧) تهافت الفلاسفة : فتنكشف ، وهو تحريف .

(٨) تهافت الفلاسفة : أى .

(٩) تهافت الفلاسفة : فتستتر .

بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ، فإنه تنكسف مثلا [١] ، وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها أو ثلثها أو نصفها [٢] ، وإنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف/وعوارضه ، فلا [٣] يعزب عن علمه شيء .

ص ٤٥٣

ولكن علمه بهذا قبل الكسوف ، وحال [٤] الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيرا فى ذاته ، وكذا علمه بجميع الحوادث ، [فإنها] [٥] إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى [٦] ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية السماوية ، وسبب الحركة الدورية نفس السمٰوات .

وسبب تحريك النفس [٧] الشوق إلى التشبه بالله [٨] والملائكة المقربين ، والكل معلوم له ، أى ينكشف له [٩] انكشافا واحدا متناسبا ، لا يؤثر فيه الزمان [١٠] . ومع هذا فحال الكسوف لا يُقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن ، وكل ما يجب فى

---

(١) تهافت الفلاسفة : فإنها تنكسف مرة أخرى .

(٢) فى الأصل : فى جميعه أو ثلثه أو نصفه . والتصويب من « تهافت الفلاسفة » .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولا .

(٤) تهافت الفلاسفة : وفى حال .

(٥) فإنها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

(٦) تهافت الفلاسفة : أخر .

(٧) تهافت الفلاسفة : النفوس .

(٨) تهافت الفلاسفة : بالله تعالى .

(٩) تهافت الفلاسفة : فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له .

(١٠) فى الأصل : لا يؤثر فيه الكسوف . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

معرفته[١] الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان . وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يَعْلَمُ عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركبا من أعضاء : بعضها للبطش ، وبعضها للمشى ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغى أن تكون مبثوثة فى أجزائه ، وهلمَّ جرًّا ، إلى كل صفة فى داخل[٢] الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شىء ، ويعلمه كليا .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل ، فإن عماد التمييز الإشارة[٣] إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلى .

فأما قولنا : هذا وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة حاصلة[٤] لذلك المحسوس إلى الحاس ، بكونه[٥] منه على قرب أو بعد أو جهة معينة ، وذلك يستحيل فى حقه » .

---

(١) فى الأصل : وكل ما يوجد فى تعريفه . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » (ص ٢٠٦) .

(٢) تهافت الفلاسفة : فى خارج .

(٣) تهافت الفلاسفة : المميز إليه الإشارة .

(٤) فى الأصل : إلى النسبة خاصة . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

(٥) تهافت الفلاسفة : لكونه .

قال الغزالي[1] : « وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيدًا مثلا ، لو أطاع الله[2] أو عصاه ، لم يكن الله[3] عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه [لا][4] يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعلم[5] كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعلم[6] كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا ، لا مخصوصا بالأشخاص ، بل يلزم أن يُقال : تحدى محمد صلى الله عليه وسلم/ بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى بها[7] ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا . فأما النبي المعيّن بشخصه فلا يعرفه ، فإن ذلك يُعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من[8] شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرًا » .

ص ٤٥٤

قال[9] : « فهذا ما أردنا أن نذكر[10] من نقل مذهبهم أولا ، ومن

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص٢٠٦ – ٢١٠ .

(٢) تهافت الفلاسفة (ص٢٠٩) : الله تعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة : الله عز وجل .

(٤) لا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

(٥) تهافت الفلاسفة : بل لا يعرف .

(٦) تهافت الفلاسفة : وإنما يعرف .

(٧) تهافت الفلاسفة : به .

(٨) تهافت الفلاسفة (ص٢١٠) : في .

(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص٢١٠ .

(١٠) تهافت الفلاسفة : أن نذكره .

تفهّمه[١] ثانيا ، ثم [نبين ما فيه][٢] من القبائح اللازمة عليه ثالثا » .

قلت : قبائح مذهبهم أعظم وأكثر مما ذكره أبو حامد من وجوه كثيرة . ومضمون حجتهم أن علم الرب بأحوال عباده يستلزم تنوع علمه بهم لتنوع المعلوم ، وأن ذلك تغير يمتنع على الله ، ولم يقيموا على امتناع مثل هذا المعنى حجة صحيحة : لا شرعية ولا عقلية .

ولفظ « التغير » فيه إجمال ، كما ذكرناه فى غير هذا الموضع . والتغير الممتنع ما يكون فيه استحالة تتضمن نقصا .

وأما ما ذكره من كون العلم يطابق المعلوم ، فيتنوع بتنوع حاله فهو صفة كمال ، وإلا كان العلم جهلا .

وأما إذا سموا هذا « تغيرا » وادعوّا أن ما دخل فى هذا الاسم وجب نفيه ، فهو كتسميتهم إثبات الصفات تركيبا ، ودعواهم أن ما يدخل فى ذلك يجب نفيه .

والحجج العقلية إنما تعتبر فيها المعانى لا الألفاظ . والحجج السمعية يعتبر فيها كلام المعصوم . وليس فى كلام الله ورسوله ، ولا الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ما ينفى هذا المعنى الذى سمّوه تركيبا وتغيرا ، بل النصوص المتواترة التى جاءت بها الأنبياء عن الله ، كلها تدل على إثبات ما نفوه من هذه المعانى ، ولو لم يكن إلا إثبات علمه بكل شىء علما مفصلا .

---

(١) تهافت الفلاسفة : ثم من تفهيمه .

(٢) عبارة « نبين ما فيه » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

وهذا القرآن فيه من إخبار الله بالأمور المفصّلة عن الشخص المعيّن ، وكلامه المعين ، وفعله المعين ، وثوابه وعقابه المعيّن ، مثل قصة آدم ، ونوح ، وهود ، وصالح ، وموسى ، وغيرهم – ما يبين أنهم من أعظم الناس تكذيبا لرسل الله تعالى .

وكذلك أخباره عن أحوال محمد صلى الله عليه وسلم ، وما جرى ببدر ، وأحد ، والأحزاب ، والخندق ، والحديبية ، وغير ذلك من الأمور الجزئية أقوالا وأفعالا .

وأخباره أنه يعلم السرّ وأخفى ، وأنه عليم بذات الصدور ، وأنه يعلم ما تنقص الأرض من الموتى وعنده كتاب حفيظ ، وأنه يعلم ما فى السمٰوات والأرض ، / وأن ذلك فى كتاب . ص ٤٥٥

وأنه ما : ﴿ تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٥٩] .

وأنه يعلم ما : ﴿ تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ * عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾[سورة الرعد : ٨ ، ٩] .

وأنه : ﴿ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ﴾ [سورة لقمان : ٣٤] .

وأنه : ﴿ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ﴾[سورة الأنعام : ٢] .

وأنه : ﴿ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾[سورة النحل : ٢٣] .

وأنه : ﴿ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ﴾[سورة طه : ١٠٤] .

إلى أمثال ذلك مما يطول ذكره فى كتاب الله تعالى .

ثم من أعظم الضلال والجهل أن ينفى النافى علم رب العالمين بمخلوقه ، لكون ذلك يستلزم ما يسمونه تغيرا وحلول حوادث .

ثم نفى هذا المعنى لم يذهب إليه أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، وإنما يوافقهم عليه الجهمية .

ومن تلقاه عن الجهمية من الكُلاَّبية ونحوهم . فلا يقر بنفى ذلك إلا من هو من أهل الكلام المبتدع المذموم المحَدث فى الإسلام ، ومن تلقّاه عنهم جهلا بحقيقته ولوازمه .

وإذا كان علم الرب مستلزما لهذا ، كان هذا من أعظم البراهين على ثبوته ، وخطأ من نفاه شرعا وعقلا ، فإنه قد علم بالاضطرار من دين الرسول إثبات العلم بكل شىء من الأعيان .

فإذا تبين بصريح العقل أن ذلك يستلزم قيام هذه المعانى بالرب ، لزم القول بذلك ، كيف والقرآن قد دل على أنه يعلم الشىء بعد كونه ، مع علمه بأن سيكون ، فى بضع عشرة آية . وقد ثبت بالدلائل اليقينية أنه يعلم كل ما فعله ، وأنه بكل شىء عليم . وهو مقتضى حجتهم .

وأما زعمهم مع هذا أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه .

فيقال لهم : إن كان لا يعلم إلا كسوفا كليا ، لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فهو لم يعلم شيئا من الكسوفات الموجودة . وإن علم الكسوف الموجود ، فكل منها جزئى ، فلا يُتصور أن يعلم الكسوف ، إلا مع علمه بالكسوفات الجزئية .

كلام ابن سينا باطل من وجوه :

الوجه الأول

وهذا الذى قاله باطل من وجوه : **من جهة** دعواه أنه مع علمه بالعلة التامة لوجود كل موجود ، لا يعلم شيئا من المعلولات الحادثة ،

وإنما يعلم أمرا كليا لم يحدث ، ولا علة لوجوده . فإن الكليات لا يوجد شيء منها إلا معينا ، فالعلة الموجبة له لا توجب إلا معينا جزئيا ، فمن لم يعلمه معينا جزئيا ، لم يعلم معلول العلة التامة .

ص ٤٥٦
الوجه الثاني

الثاني : من جهة دعواه/أنه إذا علم الكسوف على الوجه الكلي ، علم جميع صفاته وعوارضه . وعلى هذا فيعلم وجود الإنسان علما كليا ، مع علمه بجميع صفاته وعوارضه ، وهذا باطل . فإن الصفات والعوارض التي يتصف بها الإنسان وتعرض له ، لا يشترك فيها الإنسان ، بل ما من إنسان إلا وله صفات وعوارض لا يشركه فيها غيره ، كالسحنة والنغمة ، فلا يشترك اثنان في سحنة ولا نغمة .

وهذا من دلائل ربوبيته ، وأنه بكل شيء عليم ، فيمتنع أن يعلم جميع ما يتصف به الإنسان ويعرض له علما كليا ، وكثير من ذلك ، بل أكثره ، علمٌ يختص بالواحد من الناس ، جزئي لا يشركه فيه غيره ، وإن كان الناس يشتركون في أن لهذا رأسا ، ولهذا رأسا ، ولهذا قلبا وكبدا ، ولهذا قلبا وكبدا ، ولهذا وجها ، ولهذا وجها ، فما من شيئين من ذلك يستويان من كل وجه ، بل لكل من ذلك صفة تخصه . فكيف يُتصور أن يعلم تلك الخصائص من لا يعلم إلا الكليات المشتركة التي لا اختصاص فيها ؟

الوجه الثالث

الثالث : أن هذه الجهات الحادثة من لوازم العلل التي يعلمها علما تاما . فكيف يُتصور مع علمه بالعلة التامة علما تاما ، أن لا يعلم لوازمها ؟ ! وكل حادث بعينه هو من لوازمها ، فأحد الأمرين لازم :

إما أن العلم بالعلة التامة لا يستلزم العلم بالمعلول ، وإلا فلا يكون عالما علما تاما بالعلة التامة .

وكلا المقدمتين يسلّمون صحتها ، فكيف يجوز أن يسلّم هاتين المقدمتين ، اللتين يقوم عليهما البرهان اليقينى ، من ينازع فى نتيجتهما اللازمة عنهما بالضرورة ؟ ! وهل هذا إلا جهل بموجب البرهان القياسى فى ذلك الذى هم دائما يقررونه مادة وصورة ؟ !

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أنهم يقولون : إن جميع الحوادث مستندة إلى حركة النفس الفلكية . ويقولون : إن النفس الفلكية تعلم جزئيات حركات الفلك . بل ادّعى ابن سينا ومن اتبعه أنها تعلم جميع الحوادث لعلمها بأسبابها ، لأن سببها هو الحركة الفلكية ، والنفس الفلكية تعلم ذلك ، فتعلم المعلولات المسبّبة عنها . وزعموا أن هذه النفس هى اللوح المحفوظ ، التى أخبرت به الأنبياء ، وأن المكاشفات التى تحصل فى النوم واليقظة للأنبياء وغيرهم ، هى لاتصال نفوسهم بهذه النفس الفلكية .

ص ٤٥٧

وأبو حامد ذكر هذا المعنى موافقة لهم/فى طائفة من كتبه ، واتّبعه على ذلك طائفة من المتصوفة ، وصاروا يدّعون الأخذ من اللوح المحفوظ . ومنهم من يعرف مرادهم باللوح المحفوظ ، ومنهم من لا يعرف ذلك ، كما وقع ذلك فى كلام غير واحد من متأخرى الصوفية أتباع أبى حامد والمتفلسفة .

هذا مع أن حركة الفلك ليست هى العلة التامة فى حدوث الحوادث ، بل يفيض من العقل الفعّال ما يفيض من الصور ، عند استعداد القوابل بحسب الحركة الفلكية.فهل ما يقوله هؤلاء فى علم الرب وعلم النفس الفلكية التى ادّعوّا أنها اللوح المحفوظ إلا من أعظم الأقوال

تناقضا ؟ ! حيث جعلوا ما هو بزعمهم جزءًا لسبب للحوادث . فادعَوْا أن العلم به يوجب العلم بجميع الحوادث الجزئية ، ثم العلة التامة عندهم لكل شيء من حادث وغيره ، قالوا : إن العلم التام به لا يوجب العلم بكل حادث ، وهم فى النفس الفلكية محتاجون بعد إثباتها إلى كون حركة الفلك سببا لحدوث شيء .

وهذا إذا سُلِّم أو قامت عليه حجة لا يمكن أن يُدَّعى أنه علة تامة باتفاقهم ، مع اتفاق أهل الملل . فكيف يجعلون العلم بما ليس بعلة تامة للحوادث موجبا للعلم بجزئياتها ؟ ويقولون : العلم التام بما هو علة لها لا يوجب العلم بها ؟

ثم إذا كانت حركة الفلك صادرة عن الرب بوسط أو بغير وسط ، وهو يعلم نفسه ويعلم مفعولاته ولوازمها ولوازم لوازمها ، وذلك كله من مفعولاته بوسط أو بغير وسط ، فإما أن يعلمها مفصّلة معيّنة ، أو لا يعلمها مفصلة . فإن علمها مفصّلة ، علم لوازمها ، فعلم جميع الحوادث مفصّلة معينة . وإن لم يعلمها مفصّلة ، فلا ريب أن علمه بحركات الفلك أَوْلى من علم النفس الفلكية بكل ما يحدث فى الأرض . فإن هذه أكثر اختلافا من حركات الفلك . فالعلم بتلك أقرب إلى العلم الكلى ، وهو سبحانه أكمل فى خلقه لها ، ولو بواسطة من إحداث النفس الفلكية لحوادث الأرض .

ثم علم النفس الفلكية بالحركات : إما كمال وإما نقص ، فإن كان نقصا فينبغى تنزيه العالم العلوى منه ، وإن كان كمالا فخالقها أحق بذلك منها . ثم تلك الحركات وتصورات النفس وإرادتها جميعها مفعولة

للرب ،/ ومعلولة له على اصطلاحهم ، وهو الخالق لها . والعلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول ، فيجب علمه بها ، وإذا علمها وهى سبب الحوادث – وجب علمه[١] بالحوادث . ص ٤٥٨

ودعواهم مع عدم علمه بالجزئيات أنه يعلم كل صفة فى داخل الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شىء ، ويعلمه كليا – دعوى كاذبة ، كما تقدم التنبيه[٢] عليه ، فإن كل ما فى باطن كل إنسان وظاهره أمر يخصه لا يشترك اثنان فى أمر موجود فى الخارج ، بل ولا يتماثل شيئان من كل وجه ، وإن كانا يتشابهان[٣] من بعض الوجوه .

فالعلم بما يتشابه فيه الناس علم ببعض صفاتهم الكلية ، ليس ذلك علما بجميع صفات كل واحد منهم ، ولا صفة كل واحد وعوارضه تماثل الآخر من كل وجه ، حتى يكون العلم بالقدر المشترك علما كليا يتناولها ، بل لكل واحد خصائص لا يشاركه فيها غيره . والعلم بالقدر المشترك لا يتناول شيئا من تلك الخصائص .

والإنسان الموجود إنما كان هو الإنسان الموجود بخصائصه ، لا بالقدر المشترك بينه وبين غيره . بل ذلك القدر المشترك إنما يكون فى العلم ، لا يكون فى الوجود . فمن لم يعلم إلا الكلى – وهو القدر المشترك – لم يعلم شيئا من الموجودات ألبتة . وإنما ننتفع نحن بالعلم الكلى فى الأمور

(١) فى الأصل : علمها ، ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : التنبه .

(٣) فى الأصل : يتشابها ، وهو خطأ .

الموجودة ، إذا أدرجنا الموجودات فى الأمر الكلى ، كما فى علم الشرع والطب وغير ذلك . فعلم الطبيب بأن السقمونيا تستخرج الصفراء ، وأن الدم يستخرج بالفصد والحجامة ، لا يوجب علما بما ينتفع به الناس ، إن لم يعلم أن هذا به صفراء ، وهذا قد زاد به الدم . فإذا علم المعيّنات مع الكليات انتفع بعلمه ، وأمكن أن يكون له تأثير فى الوجود ، ويصير علما فعليا ، أى هو شرط فى الفعل .

فأما العلم الكلى بدون العلم بالجزئيات التى يفعلها الفاعل ، فلا يكون علما فعليا ، ولا يؤثر فى وجود شىء ولا فى فعله .

وبهذا يتبين أن قولهم : إن علم الرب تعالى فعلى ، مع إخراج الجزئيات الموجودة عنه تناقض يعرفه من تصور القولين .

وعامة أقوال القوم متناقضة ، لكن ضلالهم فى مسألة العلم عظيم جدا ، وهو من أقبح الكفر وأعظمه/منافاة لصريح المعقول ، وما فطر الله عليه عباده . ص ٤٥٩

وقولهم[١] : « إن شخص زيد إنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل ، فإن عماد التمييز الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلى . فأما قولنا : هذا وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة حاصلة[٢] لذلك المحسوس إلى الحاس ، بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة » .

---

(١) أى قول الفلاسفة الذى حكاه الغزالى فيما سبق .

(٢) فى الأصل : إلى النسبة خاصة . وهكذا سبقت من قبل . والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

فيقال لهم : من الذى فرّق فى حق الخالق تعالى بين الحس والعقل ، حتى وصفه بالعقل دون الحس ؟ فإن كنتم تحتجون بالمعقولات التى تعرفونها ، فهى تبطل هذا الفرق . وإن كنتم تحتصمون بالشرع ، فهو لم يطلق عليه اسم العقل ولا الحس ، لكن قال : لفظ العلم والسمع والبصر ، وبيّن أنه بكل شىء عليم ، وأنه سميع بصير ، والسمع والبصر هو مما يريدونه بلفظ الحس .

فإن قلتم : إن علمه بالجزئيات المشخّصة لا يمكن إلا مع رؤيته لها . فلا محذور فى إثبات رؤيته لكل مخلوق .

وإذا قلتم : هذه المحسوسات فى جهة ، والإحساس بها يقتضى كونها بجهة من الحاسّ على قرب أو بعد . فهذا يناسب قولكم : إن ما ليس فى مكان ليس له نسبة إلى المكان .

وحينئذ فيقال : أنتم تعلمون أن النفس لها تعلق للشعور والتدبير بالبدن الجزئى . فإن ذلك يستلزم أن يكون الذى يحس البدن جسما ، فالنفس جسم ، وتدبير رب العالمين لمخلوقاته أعظم من تدبير النفس للبدن . فإن النفس ليست مستقلة بتدبيره ، بل لها شركاء فى قوى طبيعية وأسباب خارجية .

وأما رب العالمين فلا شريك له فى تدبير مخلوقاته ، فيكون علمه بهم ورؤيته لهم أعظم من علم النفس ببدنها وإدراكها له ، سواء سمى هذا وهذا حسًّا أو لم يسم .

وما شاركتم فيه الجهمية من النفى لا ينفعكم ، وإنما تنفعكم الأدلة

الصحيحة العقلية أو الشرعية . وقد قدمنا غير مرة أنه ليس لكم دليل ينفى ما سميتموه تركيبا عن واجب الوجود ، ولا ما ينفى الصفات ، حتى أن الغزالى ، مع نفيه لكون الرب جسما ، بيّن أنه لا دليل لكم على ذلك . وأنتم تقولون : لا دليل لنفاة المتكلمين على نفى ذلك ، كما قد حكى ذلك عن الفريقين فى موضعه ، وبيّن ما ذكر فى حجج الفريقين من الفساد العقلى والابتداع الشرعى .

وأيضا فإذا كان لا يعلم إلا الأمور الكلية الأزلية الأبدية التى لا تقبل التغير ، فيجب أن لا يعلم أحدًا من الأنبياء/والرسل ، ولا شيئا مما أمروا به الناس ، فإنه ليس شىء من ذلك أزليا أبديا ، بل يجب أن لا يعرف وجود بنى آدم ولا غيرهم من الحيوانات ، إلا إذا ثبت أن وجود ذلك لازم لوجود الأفلاك .

ص ٤٦٠

ومعلوم أنهم ليس لهم دليل على قدم نوع من المركبات ، لا الإنسان ولا غيره من الحيوانات ، وإن اعتقدوا قدم الأفلاك فإن حدوث الحوادث السفلية هو عن حركات الأفلاك . والحركات متنوعة ، وتحدث فيها أشكال غريبة ، فيجوز أن يكون حدوث ما حدث من الأنواع بسبب بعض الأشكال التى حدثت ، ولهذا يجوز عندهم تحول المعمور من الربع الشمالى إلى الجنوبى ، وغير ذلك من التغيرات العظيمة ، ويجب أن لا يكون له علم بالطوفانات العامة ، كطوفان نوح وغيره ، لأنه من هذا الباب ، بل يجب أن لا يكون عالما بشىء من أحوال الأفلاك وغيرها ، ما لم يثبت أن ذلك بعينه قديم أزلى .

وهم لا دليل لهم على قدم شىء من العالم ، وإنما حججهم تدل

على قدم نوع فعله ، لا على قدم شيء بعينه من المفعولات ، وقد قامت الأدلة على أن كل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، وإن قيل : إنه لم يزل متكلما فاعلا .

وعلى هذا التقدير فلا يكون عالما بشيء من مخلوقاته ، إذ كلها حادثة ، وهمّ لا يعلمون شيئا من المحدَثات[1] ، ويجب أن لا يكون عالما بما يتكلم به وما يفعله ، مع قيام الدليل على أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل ولازم هذا القول أنه لم يفعل شيئا ، فإنه لا يفعل إلا بمشيئته ، ولا يشاء إلا مع علمه بما يشاؤه ، فإذا قُدِّر أنه لم يعلم الفعل المعيّن والمفعول المعيّن ، لزم أنه لم يفعل شيئا ، ولزم أن كل من فعل بقدرته ومشيئته كان أكمل منه ، لأنه فعل بعلم وقدرة ومشيئة ، وهذا فى صريح العقل أكمل ممن لا يفعل شيئا ، أو ممن يفعل بلا قدرة ولا مشيئة ولا علم .

وأيضا فإنما يجوز أن يعلم المفعولات على وجه كليّ أزلى أبدى لا يتغير ، أن لو كانت المخلوقات مخلوقة على هذا الوجه ، ولو كان كذلك لزم أن لا يكون فى العالم شيء من الحوادث ، لأن حدوث الحادث بعد أن لم يكن إنما يكون عن حدوث تمام علته ، وحدوث تمام العلة لابد له من سبب حادث ، وهو تمام علته التامة ، حتى ينتهى الأمر إليه تعالى ، فلابد أن يحدث ما يكون تمام العلة التامة لحدوث الحوادث ، فإن قدر أنه لم يعلم إلا الأمر القديم الأزلى الأبدى ، امتنع أن يُحْدِث شيئا

---

(١) وهم لا يعلمون شيئا من المحدَثات : كذا بالأصل ، وأخشى أن تكون العبارة محرفة ، لأن سياق الكلام يقتضى أن تكون العبارة : «ولازم قولهم أنه لا يعلم شيئا من المحدَثات» .

ص ٤٦١ لوجهين :/أحدهما : أن الحادث لا يحدث عن قديم أزلى أبدى بدون سبب حادث . وهذا أصلهم الذى يقولون به .

ثم نقول : إن جاز حدوث الحادث عن القديم ، جاز أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، ولزم حينئذ علمه بالمحدَثات . وإن لم يجز ذلك امتنع أن يحدث عن العلة القديمة التامة شيء من الحوادث ، فلا يحدث فى العالم شيء . وإذا بطل كون العالم مخلوقا عن علة أزلية لم يحدث عنها ، لزم أن الحوادث حدثت عند كمال الموجب لحدوثها ، وذلك بحدوث تمام الموجب لحدوثه ، وذلك يرجع إلى أمور قائمة به متعلقة بمشيئته وقدرته ، وحينئذ فيجب علمه بها ، لأنها من لوازم نفسه ، ولامتناع وجودها بدون العلم بها .

وأيضا فلأن الحوادث إنما هى صادرة عنه ، سواء صدرت بوسط أو بغير وسط ، فإن لم يكن عالما بها على الوجه الذى حدثت عليه ، لم يكن عالما بعلتها التامة المستلزمة لحدوثها ، لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول ، فإذا قُدِّر عدم العلم بالمعلول ، لزم عدم العلم بالعلة التامة ، وإذا امتنع العلم بالعلة التامة ، لزم أن ينتفى العلم بعلة العلة ، حتى يلزم عدم علمه التام بنفسه .

وإذا قَدَّرَ عالما بنفسه ، لزم علمه بكل حادث على الوجه الذى حدث عليه ، ولزم علمه بكل جزئى ، لأنه هو الفاعل له على هذا الوجه ، وإن كان بطريق اللزوم ، فإن علمه بالملزوم كفعله للملزوم ، والعلم التام بالملزوم يوجب العلم بلوازمه ، كما تقدم بيانه .

فصـــل

كلام ابن رشد فى «مناهج الأدلة» عن صفة الإرادة ورد ابن تيمية عليه

قال ابن رشد[١] : «وأما صفة الإرادة فظاهر اتصـــافه بها ؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ، وكذلك من شرطه أن يكون قادرا . فأما أن يقال : إنه مريد للأمور المحدَثة بإرادة قديمة فبدعة ، وشيء لا يعقله العلماء ، ولا يقنع الجمهور ، الذين بلغوا رتبة[٢] الجدل ، بل ينبغى أن يُقال : إنه مريد لكون الشيء فى وقت كونه ، وغير مريد لكونه فى غير وقت كونه ، كما قال تعـــالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾[سورة النحل : ٤٠] فإنه ليس عنـــد الجمهور شيء[٣] يضطرهم إلى أن يقولوا : إنه مريد للمحدثات[٤] بإرادة قديمة ، إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذى تقوم به الحوادث[٥] حادث[٦] » .

[٧]وقد تبين من قولنا : إن الحوادث[٧]/التى توجب الحدوث للمحل ص ٤٦٢

(١) فى كتابه «مناهج الأدلة» ص ١٦٢ .

(٢) مناهج الأدلة : أعنى الذين بلغوا مرتبة . . .

(٣) مناهج الأدلة : عند الجمهور ، كما قلنا ، شيء . .

(٤) مناهج الأدلة : للحادثات .

(٥) بعد عبارة «من أن الذى تقوم به الحوادث» توجد زيادة طويلة فى نسخة أ من الكتاب (١٢٩ حكمة تيمورية) ص ٣٢ – ٣٣ لا توجد فى المطبوعة . ومن العجيب أن الدكتور محمود قاسم رحمه الله يقول فى تعليقه على كلام ابن رشد فى هذا الموضع (ص ١٦٢ ت ٢) : «وأسلوبها ليس أسلوب ابن رشد ، ولكن معناها يتفق مع آرائه بدليل قوله : وإنما طوّر العلماء فى هذا المقام أن يقوم البرهان . . . سائر الصفات التى وصف بها نفسه . . .» . وسنقابل ما فى نسختنا على نسخة (أ) بإذن الله .

(٦) كلمة «حادث» فى المطبوعة وسقطت من نسخة (أ) .

(٧ – ٧) : ساقط من نسخة (أ) .

الذى تقوم به ، هى الحوادث التى تغيّر جوهر الشئ ، وأما تحقيق إرادة الإله فن علم الخواص الخاص بهم ، فهؤلاء أرادوا أن يُفهموا الناس من الإرادة معنى غير المفهوم من معنى الإرادة المعروفة المفهومة ، التى صرّح بها الشرع ، وهو معنى لا يفهمه الجمهور ، ولا تكيّفه[١] العقول ، وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة ، وكفّروا من لم يقل به . وإنما طور العلماء فى هذا [المقام][٢] أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيّفة لا يقال عنها : إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ، ولا إرادة حادثة ، مثل التى[٣] فى الشاهد ، بل هى إرادة العقول الإنسانية مقصّرة عن تكييفها ، كما هى مقصّرة عن تكييف[٤] سائر الصفات التى وصف بها نفسه ، لأنها متى كيّفت أشبهت الصفات المكيّفة المحدَثة ، فوجب أن يصدّق بجميعها بالدلائل البرهانيه بلا كيف[٥] » .

قلت : أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق ، فهذا لابد منه فيها وفى سائر الصفات. هذا لا يختص بالإرادة ، كما أن الرب نفسه ليس كمثله شيء ، فصفاته كذاته .

لكن مجرد نفى هذا لا ينازعه فيه أحد ، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام فى قدمها وحدوثها ، لا بيان حل الشبهة ، كما فعل فى مسألة العلم .

---

(١) مناهج الأدلة (نسخة أ) : ولا تكفيه .

(٢) المقام : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٣) فى الأصل : مثل الشيء . والمثبت من نسخة (أ) .

(٤) نسخة (أ) ص٣٣ : عن تكيف .

(٥) نسخة (أ) : ولا تكيف .

والفلاسفة الدهرية حائرون فى هذا الموضع . ومن يتكلم فيها تناقض كلامه ، لفساد الأصل الذى يبنون عليه ، وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط ، فإن هذا ممتنع ، بل هو جمع بين النقيضين ، لأن العلة التامة لا يتخلف عنها شىء من موجبها ، ولا موجب موجبها ، والحوادث متأخرة ، فلا يكون من موجبها ولا موجب مُوجبها ، فجعلها من موجبها أو موجب موجبها تناقض . فإذا كانوا حائرين فى أصل صدور الحوادث عنه ، فكيف فى إرادته لها وعلمه بها ؟

وما ذكره من أن نفاة المتكلمين لا دليل عندهم إلا ما ذكر من أن الذى تقوم به الحوادث حادث ، وما ذكره من إبطال دليلهم على ذلك ، هو له ألزم . فإنّ الفلاسفة لم يُقيموا على ذلك دليلاً بحال ، إلا ما ينفى الصفات مطلقًا .

وقولهم فى ذلك باطل متناقض إلى الغاية ، كما قد / بُيّن فى موضعه . وكلامه يتضمن إثبات الصفات . فإذا كان من أصلهم أن القديم قد يقوم به الحادث ، مع أنه تقوم الصفات بالواجب القديم ، كان ما ألزمه لنفاة المتكلمين له ألزم .

ص ٤٦٣

كلامه عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه

قال[1] : « فإن قيل : فصفة الكلام من أين تثبت له ؟

قلنا : تثبت له[2] من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع . فإن الكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة (قبل كلامه فى نسخة (أ) ، ص ١٦٢ .

(٢) تثبت له : كلمة « تثبت » فى الأصل غير منقوطة ، وكذا قرأتها . وفى « مناهج الأدلة » : ثبتت له .

عند[١] المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، ويصير[٢] المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه . وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل » .

قلت : الكلام ليس هو نفس التكليم ، فليس كل متكلم مخاطبا لغيره ، والنظر أولا فى إثبات كونه متكلما ، ثم فى إثبات كونه مكلِّما لغيره ، وما ذكره إنما هو فى إثبات كونه مكلِّما لغيره . ثم إنه لم يذكر إلا مجرد الإعلام والإفهام والدلالة بأىِّ طريق كان . وما يُسمّى إعلاما وإفهامًا ، ويسمى تكليما مع الإطلاق أو التقييد درجات .

كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾[سورة الشورى : ٥١] ، فالتكلّم من وراء حجاب كما كلّم موسى ، وبإرسال ملك كما أرسل جبريل بالقرآن ، أعظم من مجرد الإيحاء[٣] .

كما قال : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [سورة القصص : ٧] وقال : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِى وَبِرَسُولِى ﴾[سورة المائدة : ١١١] .

ولا ريب أن الدلالة على مراتب : أحدها : أن يدل الدليل بغير شعور منه ولا قصد ، فهذا الذى يسمى لسان الحال ، وكل مايسمى دليلافيسمى بهذا الاعتبار شاهدا ومعرِّفا وقائلا ، كما قال :

(١) مناهج الأدلة : يدل به .

(٢) مناهج الأدلة : أو يصير .

(٣) فى الأصل : الاحيا ، وهو تحريف ، وأحسب أن الصواب ما أثبته .

امتلأ الحـــوض وقال قطنى

قطنى رويدا قد ملأت بطنى

وقالت : انساع بطنه .

وقال الحائط للوتد : لم تشقّنى ؟

لا يجوز أن يُجعل تكليم الله من هذا الباب عند المسلمين ، وقد يَجْعل تكليمه من هذا الباب من يقول : إنه لا يعلم الجزئيات .

والدرجة الثانية : أن يكون الدال عالما بالمدلول عليه ، لكنه لم يقصد إفهام مخاطَبٍ ، ولكن حاله دل المستدل على ما علمه ، كالأصوات التى تدل بالطبع ، مثل البكاءوالضحك ونحوهما . فإنها تدل على ما يعلمه المرء من نفسه ، مثل الحزن والفرح وكذلك صفرة الوجل وحمرة الخجل/تدل على ما يعلمه المرء من فزعه وحيائه : وإن لم يقصد الإعلام بذلك. ص ٤٦٤

ومن هذا الباب قول الشاعر :

تحدثنى العينان ما القلبُ كاتمُ ولا خيرَ فى الشحناء والنظرِ الشّزْرِ[١]

وقول الآخر :

والعين تعلم من عينَىْ محدثها إن كان من حزبها أو من أعاديها[٢]

ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ الْقَوْلِ ﴾ [سورة محمد : ٣٠] ، فهو يعلم من السيماء

(١) البيت من بحر الطويل .

(٢) البيت من بحر البسيط ، وجاء فى الأصل : أو من أعدائها . وعليه يختل الوزن ، وأحسب أن الصواب ما أثبته .

ومن لحن القول ما لم يقصدوا الإعلام به .

وتكليم الله عند المسلمين لا يجوز أن يكون من هذا الباب ، اللهم إلا عند القدرية ، الذين يقولون : إن ما يحدث من علم العبد قد يحدث بدون إرادة الله .

والدرجة الثالثة : الدلالة التي يقصدها الدال ، فمنها : الإعلام بغير خطاب مسموع ، كمن يُعلّم لغيره علامات تدله على ما يريد ، وكإشارة الأخرس ، ونحو ذلك . فالله تعالى قد يُعلّم عباده بأنواع كثيرة من الدلائل والإعلام .

وهذا هو الذى أثبته المذكور . ولكن لازم هذا أن يكون كل من علم علما فقد كلّمه الله ، فإنه قد نصب دليلا يعرفه بذلك ، والله عالم به ، وهو مريد لما وقع .

ولهذا قال[1] : « وقد يكون من تكليم الله ما يلقيه إلى العلماء بواسطة البراهين[2] » لكن من الناس من يستشعر أن الله هداه إلى ذلك وعلّمه إياه ، بما نصبه من الأدلة . ومن الناس من قد يُعْرض عن ذلك ، ولا ينظر إلا إلى ما دلّه ، وقد يقع بنفس الإنسان من ذلك ما لا يعرف عليه دليلا معينا .

ومعلوم أن جعل كلام الله ليس إلا من هذا النوع خطأ ، بل هذا النوع ليس هو الإيحاء المذكور فى القرآن ، فإن ذاك إيحاء بما يؤمر به .

(١) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ص ١٦٣ .

(٢) مناهج الأدلة : من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بوساطة البراهين (وفى النسخ الأخرى : بواسطة) .

كما قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِى وَبِرَسُولِى ﴾ [سورة المائدة : ١١١] .

وقال : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [سورة القصص : ٧] .

بل إيحاء النحل ليس مقتصرا على هذا ، فإن ذاك أيضا إيحاء بما يريد أن يفعل ، وهذا ليس فيه إلا مجرد الإعلام .

والتكليم للغير قد يكون مجرد إخبار له وإعلام ، وقد يكون طلبا منه لفعل أو لترك : إما لمصلحته ، وإما لمجرد إرادة الأمر . وهذا النوع من التكلّم مستلزم للأول ، والأول لا يستلزم هذا ، فليس كل من أعلم بشى أمر بشىء ، وكل من أمر بشىء فقد أعلم بالمأمور به ، وهو لم يذكر إلا مجرد الإعلام ، فاقتصر على أدنى نوعَىْ التعليم فى آخر درجات التكليم .

وهذا الذى ذكره غاية ما يثبته القائلون بقدم العالم من المتفلسفة والصابئة ونحوهم . والذين يقولون : إن الله يتكلم بكلام مخلوق يخلقه فى غيره ، خيرٌ من هؤلاء . وهذه الدرجة أرفع من درجة مجرد الإعلام مع قصده العلم ، لأن هذا إعلام بكلام منظوم مسموع ، وهذا أبلغ من إعلام بمجرد ما يقع فى النفس ، فإذا كان من لم يثبت لله كلاما إلا كلاما مخلوقا فى غيره ، مع أنه حروف منظومة ، من أضل الناس عند سلف الأمة وأئمتها ، فكيف من لم يثبت إلا مجرد الإعلام ؟ !

ص ٤٦٥

وأهل السنة لا ينازعون فى أن مثل هذا الإعلام واقع من جهة الله

تعالى ، ولكن يقولون : ليس كلامه وتكليمه هو هذا فقط ، بل هذا يحصل لعموم الخلق .

وأما تكليمه من وراء حجاب ، أو بإرسال رسول ، فهذا مخصوص بالأنبياء . وهؤلاء المتفلسفة يجعلون النبوة من جنس ما يحصل لعلماء الفلاسفة الكاملين عندهم .

ومن هذا صار كثير من متصوفة الفلاسفة يطمعون فى النبوة ، أو فيما هو أعلى منها عندهم ، كما حدثونا عن السهروردى المقتول أنه كان يقول : لا أموت حتى يقال لى : قم فأنذر .

وكذلك ابن سبعين كان يقول : لقد زرَّب[(١)] ابن آمنة حيث قال : لا نبى بعدى .

وابن عربى صاحب « الفتوحات المكية » كان يتكلم فى خاتم الأولياء ، ويقول : إنه أعلم بالله من خاتم الأنبياء ، وإن الأنبياء جميعهم يستفيدون العلم بالله من جهة هذا المسمَّى بخاتم الأولياء ، والعلم بالله عندهم هو القول بوحدة الوجود ، كما قد عُرف من قول هؤلاء ويقول :

مقام النبوة فى برزخ فويق الرسول ودون الولى[(٢)]

(١) لقد زرب : كذا فى الأصل بالزاى ، وسبقت هكذا فى الجزء الخامس من هذا الكتاب ، ص ٢٢ (وانظر تعليق ٢) . وقد تكون الكلمة محرفة وصوابها « ذَرِب » ويكون المعنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال — بزعمه — كلاما حادا سليطا . وفى « لسان العرب » : « يقال : قد ذَرِب لسان الرجل يَذْرَبُ إذا فسد » . وفى « القاموس المحيط » : « ذَرِبَ كفَرِحَ ذَرَبًا وذَرَابَةً فهو ذَرِبٌ : حَدٌّ . . والذِّرْبَةُ بالكسر السليطة اللسان » .

(٢) فى الأصل : فوق الرسول ، وهو تحريف . وورد البيت فى أكثر من موضع من مؤلفات ابن تيمية وفيه : فويق . وعلقت على هذا البيت فى تحقيق لجامع الرسائل ٢٠٩/١ بقولى : « لم أعثر على هذا البيت ، ولكن =

ويقول : إن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه المَلَك ، الذى يوحَى به إلى الرسول . وهذا على أصل هؤلاء الفلاسفة الملاحدة ، الذين يجعلون الملائكة ما يتمثل فى نفس النبى من الصور الخيالية النورانية ، وكلام الله ما يحصل فى نفسه من ذلك . فالنبى عندهم يأخذ عن هذه الأمثلة الخيالية فى نفسه الدالة على العلم العقلى ، والولى يأخذ العلم العقلى المجرّد . ولهذا يجعلون تكليم الله لأحدهم أفضل من تكليمه لموسى بن عمران ، لأن موسى كُلِّم عندهم بحجاب الحرف والصوت ، أى بخطابٍ كان فى نفسه ، ليس خارجا عن نفسه . ويقول بعضهم : كُلِّم من سماء عقله ، وأحدهم يُكلَّم بدون هذا الحجاب ، وهو إلهامه المعانى المجردة فى نفسه[1] .

وصاحب « خلع النعلين »[2] وأمثاله يسلكون هذا المسلك .

وهؤلاء أخذوا من « مشكاة الأنوار »[3] التى بناها/واضعها على قانون الفلاسفة ، وجعل تكليم الله لموسى من جنس ما يلهمه النفوس من العلوم . ص ٤٦٦

= وجدت بيتا بمعناه فى كتاب « لطائف الأسرار » لابن عربى (تحقيق : أحمد زكى عطية وطه عبد الباقى سرور ، دار الفكر العربى ، ١٣٨٠/١٩٦١) ص ٤٩ ونصّه :

سماء النبوة فى برزخ دوين الولى وفوق الرسول

وفى الفتوحات المكية ٢٥٢/٢ يقول :

بين الولاية والرسالة برزخ فيه النبوة حكمها لا يجهل

وانظر الفتوحات ٥٢/٢ - ٥٣ .

والبيت الذى جاء فى أعلى الصفحة من بحر المتقارب .

(١) انظر ما ورد فى هذا الكتاب من قبل ٢٢/٥ - ٢٣ وانظر تعليق ٢٣/٥ (ت ١) .

(٢) وهو ابن قسى .

(٣) وهى رسالة لأبى حامد الغزالى .

ولما كان ابن رشد هذا يعتقد فى الباطن ما يعتقده من مقالات المتفلسفة ، كانت غايته فيما أثبته من كلام الله ، هو من جنس الإعلام العام ، الذى يشترك فيه نوع الإنسان .

ولهذا كانت اليهود والنصارى أعظم إيمانا بالله وأنبيائه ودينه وبالآخرة من الفلاسفة ، لكن فى اليهود والنصارى من يسلك مسلك هؤلاء المتفلسفة ، فيجتمع فيه الضلالان .

واليهود والنصارى آمنوا ببعض ما أنزل الله وكفروا ببعض . كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلاً * أُولَـٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ﴾[سورة النساء : ١٥٠، ١٥١] .

لكن أولئك آمنوا ببعض الكتب والرسل وكفروا ببعض ، وهؤلاء المتفلسفة قد يقرّون بجميع الأنبياء والكتب ، لكن هم فى إيمانهم بجنس الأنبياء والكتب ، يؤمنون ببعضٍ ويكفرون ببعضٍ ، فخيارهم يؤمنون بدرجةٍ من درجات إعلام الله وإيحائه إلى عباده ، كما ذكر ابن سينا وابن رشد وأمثالهما ، ولا يؤمنون بما فوق ذلك .

وكذلك فيما أخبرت به الرسل من الغيب : يؤمنون ببعضٍ ويكفرون ببعض . وكذلك فيما أُمروا به ، فهم يؤمنون ببعض نوع الرسالة ويكفرون ببعض .

ولهذا قد يكون اليهود والنصارى خيرا منهم ، وقد يكون خيارهم أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى من بعض الوجوه ، ويكونون

من هذا الوجه خيرا من اليهود والنصارى .

ومعلوم أن المنافقين الداخلين فى الإسلام فيهم من هو شر من اليهود والنصارى ، وفيهم من يكون نفاقه أخف من كفر اليهود والنصارى .

تابع كلام ابن رشد عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه

قال ابن رشد[١] : « وإذا كان المخلوق الذى ليس بفاعل حقيقى — أعنى الإنسان — يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر ، فإنه بالحرى[٢] أن يكون ذلك واجبا فى الفاعل الحقيقى » .

قال[٣] : « ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة ، وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا ، وجب أن يكون الفعل[٤] من الله تعالى ، فى نفس من اصطفى من عباده ، بواسطة ما[٥] ، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ، ولابد مخلوقا له ، بل قد يكون بواسطة مَلَك ، وقد يكون وحيا ، أى بغير لفظ يخلقه ، بل يفعل فعلا فى السامع / ينكشف له [به][٦] ذلك المعنى . وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله فى سمع المستمع[٧] المختص بكلامه[٨] . وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن

ص ٤٦٧

(١) بعد كلامه السابق مباشرة الذى ورد فى ص١٩٩ — ٢٠٠، وذلك فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٦٢ .
(٢) مناهج الأدلة : فكم بالحرى .
(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٢ — ١٦٣ .
(٤) مناهج الأدلة (ص ١٦٣) : هذا الفعل .
(٥) مناهج الأدلة : بوساطة ما .
(٦) به : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .
(٧) المستمع : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٨) مناهج الأدلة : بكلامه سبحانه .

وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾[سورة الشورى : ٥١]

فالوحى هو وقوع ذلك المعنى فى نفس الموحَى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه ، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله فى نفس المخاطَب . كما قال تعالى :[١] ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ﴾[سورة النجم : ٩ ، ١٠] .

وقوله[٢] : ﴿ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾هو الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها[٣] فى سمع[٤] الذى اصطفاه بكلامه ، وهذا هو كلام حقيقى ، وهو الذى خصّ الله به موسى . ولذلك قال[٥] : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾[سورة النساء : ١٦٤].وأما قوله : ﴿ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ﴾[سورة الشورى : ٥١][٦] فهذا هو القسم الثالث ، وهو الذى يكون[٧] بواسطة المَلَك » .

قال[٨] : « وقد يكون من كلام الله ما يلقيه[٩] إلى العلماء ، الذين هم ورثة الأنبياء ، بواسطة[١٠] البراهين » .

(١) مناهج الأدلة : تبارك وتعالى .
(٢) كلمة « وقوله » : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : يخلقها الله .
(٤) مناهج الأدلة : فى نفس (وفى نسخة أ : فى سمع) .
(٥) مناهج الأدلة : قال تعالى .
(٦) عبارة « فيوحى بإذنه » ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : يكون منه .
(٨) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ .
(٩) مناهج الأدلة : ما يلقيه الله .
(١٠) مناهج الأدلة : بوساطة (وفى النسخ الأخرى : بواسطة) .

قلت : هذا كله على أصله إخوانه الفلاسفة كما تقدم . وهؤلاء فى الحقيقة لم يثبتوا لله كلاما ولا تكليما هو أمر ونهى ، وإنما أثبتوا مجرد العلم والإعلام .

وقوله[1] : « ولهذا الفعل شرط فى الشاهد – وهو اللفظ – فيجب أن يكون من الله بواسطة ، وهو المَلَك ، أو جعل العبد عالما بذلك ، أو لفظ يخلقه فى سمع المستمع » فهذا شر من قول المعتزلة ، الذين يقولون : كلام الله مخلوق .

كلام ابن رشد السابق خطأ من عدة وجوه

وهو متضمن لعدة وجوه من الخطأ : منها : أن المَلَك إذا كان واسطة رسول إلى من أُرسل إليه ، كما أن البشر أيضا رسول ، ومثل هذه الواسطة قد تكون من العبد أيضا ، فإنه قد يرسل رسولا ، كما يكتب كتابا . والرسول مبلِّغ لكلام المرسِل ، فلا بد من إثبات كلام يبلّغه الرسول . والرسول قد يبلِّغ لفظ المرسِل ، وقد يبلغ معناه بعبارة أخرى ، وقد[2] يفهم مراده بطريق آخر فيبلّغه عنه ، فهذا كله يقع فى البشر ، كما يقع تكليم بعضهم لبعض باللفظ ، فلا يُجعل هذا من الله نوعاً من الأنواع القائمة مقام اللفظ من البشر ، فإن البشر تجمع بين النوعين : بين اللفظ وبين هذا ، فكان الواجب أن يُجعل هذا من الله قائما مقام الإرسال من البشر ، لا مقام اللفظ .

وأيضا فإن الأقسام الثلاثة التى ذكرها لا تقوم مقام اللفظ من البشر . أما إحداث الفهم فى العبد ، فهذا مفعول من مفعولات الله

(١) الكلام التالى تلخيص لكلام ابن رشد السابق ، ص٢٠٧ .

(٢) فى الأصل : ويقد ، وهو تحريف .

كسائر مفعولاته ، فجَعْل العبد يعلم بمنزلة جَعْله يسمع ويبصر ، ويقدر ويعمل .

ومعلوم أن هذا لا يقدر عليه غير الله ، وهو مع هذا متناول لجميع الحيوان . قال تعالى : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِى خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾[سورة الأعلى : ١ - ٣]. وقال موسى : ﴿ رَبُّنَا الَّذِى أَعْطَى كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾[سورة طه : ٥٠] . ص ٤٦٨

فهل يكون كل من جعله الله يعلم ما لم يكن يعلم يكون قد كلّمه الله ؟

وأيضا فهذا ليس نظير خطاب الإنسان بلفظه ، ولا هذا واسطة فى هذا التكليم ، بل هذا هو نفس الواسطة . وهو يثبت أمرين : أحدهما : فعل من الله هو التكليم . والثانى واسطة أخرى غير الفعل .

وذلك لا يصلح لأمرين : أحدهما : أن الفعل غير المفعول ، كما أقرّ بذلك غير مرة . وهنا لا يثبت لله فعلا غير ما حدث فى نفس الملهم . الثانى : أنه ليس هناك واسطة غير هذا الحادث ، فنفس كون العبد يعلم هو التكليم عنده ، وهو مفعول الحق . وإذا قُدِّر قبل هذا العلم خلق استعداد فى العبد ، وإثبات شروط ، وإزالة موانع ، فتلك هى شروط العلم ، كالنظر والاستدلال فيما يحصل بذلك .

وأما قوله : « بواسطة لفظ يخلقه الله فى سمع المستمع المختص بكلامه » .

فيقال له : هذا اللفظ : إن كان موجودا فى شىء خارج عن المستمع ، فهو قول المعتزلة ، الذين يقولون : إن الله كلّم موسى بكلام مخلوق فى غيره .

وهو لم يرد هذا ، بل قوله وقول أصحابه شر من هذا . وإن أراد ما هو مدلول لفظه وقول أصحابه ، وهو أنه خلق لفظا فى نفس موسى سمعه موسى من غير أن يكون له وجود فى الخارج ، فهذا من جنس ما يسمعه النائم فى نفسه من الأصوات ، وما يقع لأرباب الرياضات من الأصوات التى يسمعونها فى أنفسهم .

ولا ريب أن إحداث المعانى العقلية المجرَّدة فى نفس الإنسان أكمل من إحداث هذه فى نفسه ، فيكون تكليمه لموسى أنقص من إيحائه إلى سائر النبيين ، والله قد فضَّل موسى بالتكليم ، وعُلِم ذلك بالضرورة من دين المسلمين واليهود والنصارى .

قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾[سورة النساء : ١٦٣ – ١٦٤] .

وقال تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٣] .

وقال : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي ﴾إلى قوله : ﴿ قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي ﴾[سورة الأعراف : ١٤٣ ، ١٤٤] .

وقال : ﴿ وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ﴾[سورة مريم : ٥٢] .

وقال : ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[سورة القصص : ٣٠] .

وقال : ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ * إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾[سورة النازعات : ١٥ ، ١٦] .

ص ٤٦٩ / وما ذكروه من حدوث أصوات فى نفس الإنسان يسمعها : إما يقظة وإما مناما ، يحصل لآحاد الناس فى كثير من الأوقات ، وسمع الإنسان للهواتف فى نفسه أكثر من أن يحصى ، فإن كان تكليم موسى من هذا الجنس ، فآحاد الناس شركاؤه فى هذا ، فكيف بالأنبياء ، فكيف بالمرسلين ؟ !

ومعلوم أن الله خصّ موسى بالتكليم تخصيصا لم يشركه فيه : لا نوح ، ولا إبراهيم ، ولا عيسى ، ولا نحوهم من النبيين .

وقوله : « إن ذلك الكلام الذى يكون بواسطة ألفاظ يخلقها فى سمع الذى اصطفاه بكلامه ، [وهذا][1] هو كلام حقيقى ، وهو الذى خصّ به موسى » كلام باطل ، فإن هذا ليس بالتكليم الحقيقى الذى خصّ به موسى ، بل ليس هو التكليم الحقيقى عند أحد من الأمم .

ولا يعقل أحد فى التكليم هذا ، وإنما هذا من جنس المنامات ، وغايته أن يكون من جنس الإيحاء . والإنسان قد يرى فى منامه أن الله خاطبه بكلام كثير يسمعه ، فإن كان هذا كلام حقيقى لله ، فما أكثر

(١) وردت هنا العبارات قبل قليل (ص ٢٠٨) وفيها كلمة « وهذا » الساقطة هنا .

الكلام الحقيقى لله ، وما أكثر تكليمه بكلام حقيق لآحاد الناس ! كما كلّم موسى بن عمران النجىّ المقرب المخصوص بالتكليم .

وأيضا قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾[سورة الشورى : ٥١] ، يقتضى أن التكليم من وراء حجاب نوعٌ[(١)] غير الوحى ، وأن المكلَّم بذلك محجوب أن يرى الله ، لأن التكليم المسموع قد يكون مع رؤية المستمع للمتكلم ، وقد يكون مع كونه محجوبا عنه ، بخلاف الوحى ، فإنه يقع فى قلبه ، فلا يحتاج أن يجعل نوعين .

ولهذا قال النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « ما منكم من أحد إلا سيكلّمه ربُّه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان »[(٢)]، فلو كان الكلام المسموع هو شيئا قائما بالمستمع ، لا وجود له فى الخارج ، لكان من جنس الوحى الذى لا يحسن أن يُقال معه : من وراء حجاب ، فإن صاحب هذا لم يسمع شيئا منفصلا عنه ، يمكن مشاهدة المتكلم به تارة ، وحجب المستمع عنه أخرى . والكلام على [هذا][(٣)] مبسوط فى موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على ما تُعرف به الأقوال الموافقة للقرآن والمخالفة له ، فإن هذا الباب خاض فيه طوائف من الناس . وأكثر الناس يسمعون كلام هذا وهذا ، ولا يعرفون حقائق الأقوال ومراتبها فى القرب من الحق والبعد منه .

(١) فى الأصل : نوعا ، وهو خطأ .

(٢) سبق هذا الحديث والكلام عليه ، جـ٢ ، ص١٢٦ ، ت ٥ .

(٣) هذا : ساقطة من الأصل .

ص ٤٧٠

تابع كلام ابن رشد عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه

قال ابن رشد[١] : « وقد يكون/من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين ، وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله .

أعنى أن[٢] القرآن تضمن براهين عجزت[٣] العقول البشرية عنها ، فوجب أن يكون فاعلها هو الله[٤] . وفاعل البرهان عند الناظر فيه مقطوع عنده أن فاعل ذلك متكلم » .

قلت : هذا بناه على ما تقدم من أن التكليم ليس إلا مجرد الإعلام ، فما علمه العالم بالدليل هو من هذا النمط وهذا مما يبين ضلاله ، فإنه من المعلوم بالاضطرار أن تكليم الله لأنبيائه بالوحى الذى يخصّهم أمر لا يحصل للعلماء ، وما ذكره فى القرآن مضمونه أن القرآن فيه من البراهين ما تعجز عنه العقول ، فوجب أن يكون مفعولا لله على زعمه .

وهو ، والمعتزلة ، يقولون : إنه مفعول أحدثه فى شيء منفصل عن الرسول وعن جبريل ، وهؤلاء عندهم لا يكون إحداثه إلا فى نفس الرسول أو جبريل ، عند من يسلّم أن جبريل مَلَك منفصل عن النبى قائم بنفسه ، وهذا لا يقوله إلا من قرب إلى الإسلام منهم ، وأئمتهم لا يقولون ذلك ، ولا يعرفون جبريل إلا ما فى نفس النبى من الخيال أو

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ . وسبق إيراد هذا الكلام من قبل ومقابلته على « مناهج الأدلة » .

(٢) الكلام الذى يبدأ بعبارة « أعنى أن . . . » غير موجود فى المطبوعة وهو زيادة فى نسخة (أ) ص ٣٤ وسنقابله عليه بإذن الله .

(٣) فى الأصل : عجت ، وهو تحريف . وسترد الكلمة بعد قليل كما أثبتها هنا وفى نسخة (أ) :عجزة .

(٤) نسخة (أ) : هو الله تعالى .

العقل الفعّال . فقول المعتزله خير من قول هؤلاء بكثير .

ويقال له : القرآن إذا تضمن براهين عجزت العقول عنها، فمن أين وجب أن يكون مفعولا لله ؟ وما المانع من أن يكون كلامًا يتكلم الله به ؟ هذا لا مانع منه إلا ما يقوله نفاة الصفات ، وأنتم قولكم فى إثباتها ونفيها متناقض ، تثبتونها تارة وتنفونها أخرى ، ولا دليل لكم على النفى إلا ما قد عُرف فساده ، والأدلة اليقينية توجب إثباتها ، أو ما يقوله من ينفى أفعاله ، وما يقوم به من الأمور التى يختارها ويقدر عليها ، كالتكليم مثلا ، وأنتم قد بيّنتم فساد هذه الحجة التى استدل بها نفاة ذلك .

قال[1] : « فقد تبين لك أن القرآن – الذى هو كلام الله – قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وتعالى ، لا للبشر »[2] .

فيقال له : ليس فيما ذكرته ما يقتضى أن القرآن – الذى هو كلام الله – قديم ، فإن غاية ما ذكرته أن يكون القديم هو العلم ، والقرآن ليس هو مجرد العلم : لا حروفه ولا معانيه .

أما حروفه ، فظاهر . وأما معانيه ، فإن معانى الكلام نوعان : إنشاء وإخبار . فأما الإنشاء ففيه الأمر والنهى ، المتضمن للطلب/أو للإرادة ، التى بمعنى المحبة ، ونحو ذلك . وأما الخبر فهل معناه من جنس العلم ، أو حقيقة أخرى غير العلم ؟ فيه قولان معروفان . ص ٤٧١

فإذا لم يكن فى كلامك ما يمكن أن يكون قديما غير العلم ، لم يكن

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ .

(٢) مناهج الأدلة : مخلوق له سبحانه لا لبشر.

معنى القرآن عندك قديما ، ولكن بعض معناه . ثم الكلام فى تعدد هذه المعانى واتحادها[١] ، وتعدد العلم والإرادة واتحاد[٢] ذلك لم يتكلم هو فيه ، وقد ذُكر فى غير هذا الموضع .

وكذلك يقال له : ليس فيما ذكرته أن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر ، فإنك لم تذكر إلا مجرد دعوى : أنه يسمع ألفاظا فى نفسه ، ولم تقم دليلا على ذلك . ولو قُدِّر أن مثال ذلك يسمى كلام الله ، كان قول القائل : إن القرآن من هذا الباب — دعوى تفتقر إلى دليل ، وهو لم يذكر دليلا على ذلك ، ولا دليل له إلا ما قد اعترف هو بضعفه ، كدليل ابن سينا على نفى الصفات ، ودليل المعتزلة والأشعرية على أن ما لم يسبق الحوادث فهو حادث ، أو دليل المعتزلة على نفى الصفات ، وهو أضعف من ذلك .

فهذا مجموع ما ذكره ، هو وأمثاله فى كتبهم ، وهى ترجع إلى دليل الحوادث والتعدد والاختصاص ، ليس لهم رابع .

ثم يقال له : بتقدير تسليم ما قدمته ، قولك فى القرآن باطل ، وذلك لأنه لا يمكنك أن تقول فيه ما قلته فى تكليم موسى ، فإن موسى كلّمه الله تكليما ، فزعمت أنت وأمثالك من الملاحدة أن معنى ذلك خلق كلامٍ مسموع فى مسامع موسى ، كما زعم المعتزلة — الذين هم خير منكم — أن ذلك كلام مسموع خلقه فى جسم من الأجسام فسمعه

(١) فى الأصل : وإيجادها . ولعل الصواب ما أثبته .

(٢) فى الأصل : وايجاد . ولعل الصواب ما أثبته .

موسى ، وأما القرآن فنزل به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يكلم الله به محمدًا بلا واسطة .

وإذا كان جبريل نزل به من الله ، وأنتم تقولون ليس هنا جبريل منفصل عن النبى ، وإنما جبريل ما يتخيل فى نفسه من الصور النورانية التى تخاطبه ، وحينئذ فيكون من خلق فى نفسه هذه الأصوات ابتداءً قد كلَّمه الله تكليمًا ، ومن خُلقت فيه بواسطة هذه الصورة نزل عليه جبريل بها ، فيكون ما يحصل لآحاد الناس من الأصوات التى يسمعها فى نفسه أعظم من القرآن ، وهى بأن تكون كلام الله أحق من القرآن ، وتكون التوراة أعظم من القرآن .

وقد علم بالاضطرار من دين المسلمين/ أن جبريل ملك حىٌّ متكلم ، كان ينزل على النبى صلى الله عليه وسلم بالوحى ، ليس هو مجرد ما يتخيل فى نفسه . ص ٤٧٢

قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾إلى قوله : ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴾[سورة التكوير : ١٩-٢٣] ، فأخبر أنه رسول كريم ، ذو قوة عند ذى العرش ، وأنه مطاع هناك أمين .

ومن المعلوم أن ما فى نفوس البشر من الصور لا يوصف بهذا .

وقال تعالى : ﴿ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ *

وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴾[سورة النجم : ٥-١٨] ، فأخبر أن معلّمه معلّم شديد القوى ، وأنه ذو مِرَّة . والناس قد تنازعوا فى المرئىّ مرتين ، فقال ابن مسعود وعائشة وغيرهما : هو جبريل ، رآه على صورته التى خُلق عليها مرتين ، كما ثبت ذلك فى الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم[١] .

وقال ابن عباس وغيره : رأى ربه بفؤاده مرتين[٢] .

ومن المعلوم أنه إذا كان المرئى جبريل ، وأنه الذى رآه عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، وأنه استوى وهو بالأفق الأعلى – امتنع أن يكون جبريل ما فى نفسه . وإن كان المرئى هو الله ، فهو أعظم .

ومن هؤلاء من يقول : جبريل هو العقل الفعَّال ، ويقول : ليس بضنين : أى ببخيل ، لأنه فيّاض . وهذا جهل ، لأن قراءة الأكثرين : بظنين ، أى بمتهم[٣] . وهو المناسب ،أى ما هو بمتهم على ما غاب عنا ، بل هو أمين فى إخباره بالغيب . وإذا قيل : ضنين ، بمعنى بخيل ، كان ذلك وصفًا له بأنه لا يبخل بعلم الغيب ، بل يبيّن الحق . ولهذا قال : على الغيب بظنين .

---

(١) سبق الكلام على رؤية النبى صلى الله عليه وسلم جبريل ، تارة فى صورة إعرابى ، وتارات فى صورة رجل (دحية الكلبى) فى : جـ٦ ، ص١٠٩ (ت ٢) ، جـ٦ ، ص ١١٠ (ت ١) .

(٢) حديث رؤية النبى صلى الله عليه وسلم ربه بقلبه (أو بفؤاده) مرتين ، سبق وروده والكلام عليه فى جـ٨ ، ص ٤١ .

(٣) انظر تفسير ابن كثير للآية (سورة التكوير آية ٢٤) . وقال ابن الجوزى فى «زاد المسير» ٤٤/٩ : «قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائى ورويس : بظنين بالظاء ، وقرأ الباقون بالضاد» .

وما يزعمونه من العقل الفعَّال هو عندهم تفيض منه جميع الأمور المشاهدة ، فليس هنا غيب وشهادة . ثم من المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين أن جبريل لم يبدع الأرض والجبال ، والهواء والسحاب ، والحيوان والمعدن والنبات . وهم يزعمون أن هذا العقل الفعّال أبدع كل ما تحت فلك القمر . وقد بُسط الكلام على هذا ، وبُيِّن أن الملائكة التى وصفها الله فى كتابه لا يصح أن تكون هى ما يذكرونه من العقول والنفوس بوجوه كثيرة .

قال[1] : « وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التى يُنطق بها فى غير القرآن ، أعنى أن هذه/الألفاظ هى فعل لنا بإذن الله . وألفاظ القرآن هى خلق الله ، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ، ولا فهم[2] كيف يُقال فى القرآن : إنه كلام الله » . ص ٤٧٣

فيقال له : كل ما يحدثه الله تعالى فى نفوس الآدميين من الحروف والأصوات التى يتخيلونها فى المنام واليقظة ، هى على قولكم بمنزلة القرآن فى أنها خلق الله . ومن المعلوم أن الألفاظ التى يؤلفها الفضلاء خير من أكثر الألفاظ التى يتخيلها أكثر الناس فى المنام واليقظة ، فأى فضيلة للقرآن بهذا الاعتبار ؟ !

قال[3] : « ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى ، قال : [4] إن القرآن

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٦٣ .

(٢) مناهج الأدلة : ولا يفهم .

(٣) بعد كلامه السابق بسطرين ، ص ١٦٤ .

(٤) مناهج الأدلة : . . المعنى ، أعنى لم يفصل الأمر ، قال :

مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذى يدل عليه اللفظ ، قال : إنه غير مخلوق . والحق هو الجمع بينهما » .

قال :[١] « والأشعرية قد نَفَوْا أن يكون المتكلم فَعَل الكلام[٢] ، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلّموا هذا الأصل ، وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه ، ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذى يقوم الكلام[٣] بذاته ، ظنوا أنه[٤] يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام فى ذاته[٥] ، فتكون ذاته محلا للحوادث ، فقالوا : المتكلم ليس فاعلا للكلام ، وإنما هى صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك ، وهذا يَصْدُق على كلام النفس ، ويكذب على الكلام الذى يدل على ما فى النفس ، وهو اللفظ .

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم ، قالوا : إن الكلام هو اللفظ فقط . ولهذا قال هؤلاء : إن اللفظ[٦] مخلوق . واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل ، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله ، والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم ، وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معا : أعنى كلام النفس ، واللفظ الدال عليه . وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به ، فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه .

---

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٤ .

(٢) مناهج الأدلة : فاعلا للكلام .

(٣) فى الأصل : الكلامه ، وهو تحريف . والمثبت هو الذى فى « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : أنهم .

(٥) مناهج الأدلة : بذاته .

(٦) مناهج الأدلة : إن القرآن .

والأشعرية[١] لما شرطت بإطلاقٍ أن يكون الكلام قائما[٢] بالمتكلم ، أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام على الإطلاق[٣] . والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق أنكروا[٤] كلام النفس . وفى قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل ، على ما لاح لك من قولنا » .

فيقال له : ليس فيما ذكرته قول الأشعرية ولا قول المعتزلة ولا جمعا بينهما ، بل هو قول المتفلسفة والصابئة ، الذين هم شر من اليهود والنصارى .

وذلك أن المعتزلة ، وإن قالت : إن الكلام مفعول للرب ، فإنها لا تجعله محدثا فى نفس المتكلم ، بل يقولون :/إنه مفعول فى جسم منفصل عن المستمع ، وهو آية[٥] من آيات الله التى يخلقها ، ومن قال بقولك كفَّرته المعتزلة . ص ٤٧٤

وأما الأشعرية فهم ، وإن قالوا : إنه معنىً قائم بنفس المتكلم ، فلا يجعلونه مجرد العلم ، بل الكلام عندهم صفة ليست هى العلم ولا الإرادة ، والكلام يكون خبرا ويكون أمرا .

والناس وإن خالفوهم فى هذا المعنى ، وقالوا لا يُعقل إلا العلم

---

(١) مناهج الأدلة : فالأشعرية .

(٢) مناهج الأدلة : لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائما . . .

(٣) مناهج الأدلة : للكلام بإطلاق .

(٤) مناهج الأدلة : أنكرت .

(٥) فى الأصل : أنه ، وهو تحريف .

والإرادة ، وضايقوهم فى جعل المعنى الواحد يكون أمرًا وخبرا ، حتى احتاج بعضهم إلى أن جعل الكلام كله بمعنى الخبر ، والخبر مع المخبَر كالعلم مع المعلوم ، وقد يضطرون إلى أن يفسّروا معنى الخبر بالعلم لعدم الفرق – فهذه لوازم المذهب الذى قد يُستدل بها ، إن كانت لازمة ، على فساده ، وليس كل من قال قولا يلتزم لوازمه .

والناس لهم فى الكلام ثلاثة أقوال : هل هو اسم اللفظ والمعنى جميعا ؟ كما هو قول الأكثرين ، أم للَّفظ فقط بشرط دلالته على المعنى ؟ كقول المعتزلة وكثير من غيرهم ، أو للمعنى المدلول عليه باللفظ ، كقول الكُلاَّبية ؟ ومن متأخريهم من جعله مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا .

وأما المتكلم ففيه أيضا ثلاثة أقوال : أحدها : أنه من فَعَلَ الكلام ، ولو فى غيره ، كما يقوله المعتزلة . والثانى : من قام به الكلام ، وإن لم يفعله ، ولم يكن مقدورًا مرادًا له ، كما يقوله الكُلاَّبية . والثالث : من جمع الوصفين ، فقام به الكلام وكان قادرا عليه .

ولا ريب أن جمهور الأمم يقولون : لا يكون متكلما إلا من قام به الكلام ، كما لا يكون متحركا إلا من قامت به الحركة ، ولا عالما إلا من قام به العلم ، ونحو ذلك . لكن الكُلاَّبية اعتقدوا أنه لا تقوم به الحوادث ، فامتنع لهذا عندهم أن يكون الكلام مقدورا له مرادا . قالوا : لأن المقدور المراد حادث لا يكون صفة لازمة له .

وأنت قد بيّنت فساد هذا الأصل ، فكان يلزمك على أصلك أن تجوِّز قيام ذلك به ، فإنه لا دليل لك على نفيه ، إلا ما تنفى به سائر

الصفات . وأنت تعترف بأن حدوث الحوادث بدون ذلك مما يتعرى[1] ويتعذر بعقله .

وكذلك ما ذكرتَه عن المعتزلة من أن اللفظ عندهم فعل ، وليس من شرطه أن يقوم بفاعله ، وأنت مقرٌّ بالفرق بين الفعل والمفعول ، وأنه لا يُعقل مفعول بدون فعل . وهذا مما أوردتَه على أبي حامد في « تهافت التهافت » ، وقلت : إن حدوث العالم بدون إحداث يكون هو فعل والحادث هو المفعول محال . وقد أبطلتَ أصل المعتزلة في أن ما تقوم به الحوادث فهو حادث ، فكان يلزمك أن تثبت/فعلا قائما بالفاعل : إما قديما ، وإما حادثا ، ويكون الكلام قائما بالمتكلم ، وهو فعل له . فكيف ، وأنت وأصحابك لم تثبتوا كلامًا لله إلا ما كان في نفوس البشر؟ فالمعتزلة خير منكم .

ص ٤٧٥

وإذا قلتَ : نحن نثبت المعنى أنه قديم بخلاف المعتزلة .

قيل لك : المعتزلة أيضا تقر بأن الله عليم بكل شيء ، أعظم مما تُقرّون أنتم به . والمعتزلة لا تنكر هذا المعنى ، وهم ، وإن كانوا متناقضين في إثبات الصفات ونفيها ، فلا ريب أن قولهم أقرب إلى إثبات الصفات من قول أصحابك . فما جعلتَه أنت قديمًا يمكنهم جعله قديما .

وأعظم ما شنّع الناس به في الصفات على المعتزلة قول رئيسهم أبي الهذيل ، قوله : إن الله عالم بعلم هو ذاته . وليست ذاته علما .

وأنت تقول : إن العلم هو العالم ، بل تقولون : إن العلم والعالم

---

(١) في الأصل : يتعرا .

والمعلوم ، والعشق والعاشق والمعشوق ، والعقل والعاقل والمعقول شيء واحد . فقولكم أشد نفيا وتناقضا من قولهم ، وهم إلى إطلاق القول بأن معنى القرآن قديم ولفظه مخلوق أقرب منكم ، فما فى قولهم من باطلٍ إلا وفى قولكم أفسد منه ، ولا فى قولكم حق إلا وفى قولهم أكمل منه .

كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » عن صفتى السمع والبصر ورد ابن تيمية عليه

قال ابن رشد[١] : « وأما صفة[٢] السمع والبصر [فإنما أثبتها الشرع لله تبارك وتعالى من قِبَل أن السمع والبصر][٣] يختصان[٤] بمعانٍ مدركة فى الموجودات ، ليس يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدرِكا لكل ما فى المصنوع ، وجب أن يكون له هذان الإدراكان ، فواجب أن يكون عالمًا بمدركات البصر ، وعالما بمدركات السمع ، إذ هى مصنوعات له ، وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه فى الشرع ، من جهة تنبيهه على وجوب[٥] العلم له .

وبالجملة ، فما يدل عليه اسم الإلـه واسم المعبود يقتضى[٦] أن يكون مدرِكا لجميع[٧] الإدراكات ، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان ما[٨] لا يدرك أنه عابد له .

(١) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٦٥ .
(٢) مناهج الأدلة : صفتا (وفى نسخة (س) : صفة) .
(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وذكر محقق « مناهج الأدلة » أنه سقط من نسخة (ب) .
(٤) فى الأصل : فيختصان . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٥) مناهج الأدلة : وجود .
(٦) مناهج الأدلة : فيقتضى .
(٧) مناهج الأدلة : بجميع (وفى نسخة (أ) : لجميع) .
(٨) مناهج الأدلة : من .

كما قال تعالى : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴾ [سورة مريم : ٤٢] . وقال[١] : ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴾ [سورة الأنبياء : ٦٦] .

فهذا[٢] القدر ، مما يوصف الله به[٣] ويُسمّى به ، هو القدر الذى قصد[٤] الشرع أن يعلمه الجمهور ، لا غير ذلك » .

قلت : السمع والبصر ليسا مجرد علم بالمسموع والمرئى ، وإن استلزما ذلك ، على ما هو المعروف من قول أئمة السنة . والقصد الذى عرفه الشرع أكثر من هذه الصفات ./ولكن لما أراد صاحب هذا الكلام أن يبيّن الطرق الشرعية لإثبات ما أثبته المتكلمون من الصفات ، تبعهم فى هذا .

ص ٤٧٦

رد ابن رشد على أقوال الأشاعرة والمعتزلة فى مسألة الصفات ورد ابن تيمية عليه

قال[٥] : « ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب سؤال فى الصفات[٦] : هل هى الذات أو[٧] زائدة على الذات ؟ ثم هل[٨] هى صفة نفسية أو صفة معنوية ؟

ويعنى[٩] بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام معنى

(١) مناهج الأدلة : وقال تعالى .
(٢) فى الأصل : هذا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : مما يوصف به الله سبحانه .
(٤) مناهج الأدلة : نص .
(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .
(٦) مناهج الأدلة : . . الباب السؤال عن هذه الصفات . .
(٧) مناهج الأدلة : أم .
(٨) مناهج الأدلة : . . الذات أى هل . .
(٩) مناهج الأدلة : وأعنى .

فيها زائد على الذات ، مثل قولنا : واحد قديم[١]

والمعنوية التى توصف بها الذات لقيام معنى فيها[٢] ، فإن الأشعرية يقولون : إن هذه الصفات هى صفات معنوية ، وإنها زائدة[٣] على الذات ، فيقولون : إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحىّ بحياة زائدة على ذاته ، كالحال فى الشاهد .

ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما ، لأنه يكون هناك[٤] صفة وموصوف ، وحامل ومحمول ، وهذه هى حال الجسم .

وذلك أن الذات لابد أن يقولوا : إنها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا : إن كل واحد منها قائم بنفسه ، [٥] أو يقولوا : إن الذات تقوم بالصفات ، فإن قالوا : إن كل واحد منهما قائم بنفسه[٥] ، فالآلهة كثيرة .

وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة : أقنوم[٦] الوجود والحياة والعلم .

وقد قال تعالى فى هؤلاء[٧] ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾[سورة المائدة : ٧٢] وإن قالوا : أحدهما قائم بنفسه ، والآخر قائم

---

(١) مناهج الأدلة : وقديم .

(٢) مناهج الأدلة : لمعنى قائم فيها .

(٣) مناهج الأدلة : وهى صفات زائدة . .

(٤) مناهج الأدلة : هنالك .

(٥ — ٥) : ساقط من « مناهج الأدلة » (ص ١٦٦) .

(٦) مناهج الأدلة : أقانيم .

(٧) مناهج الأدلة : فى هذا .

به[١] ، فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .

وكذلك قول المعتزلة فى هذا الجواب . إن الذات والصفات شىء واحد هو أمر بعيد من المعارف الأُوَل[٢] ، بل يُظن أنه مضاد لها ، وذلك أنه يُظن أن[٣] من المعارف الأُوَل أن العلم يجب أن يكون غير العالم ، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم ، إلا لو جاز أن يكون أحد المتضايفين[٤] ، مثل [أن يكون][٥] الأب والابن معًا[٦] واحدًا بعينه ، فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور ، والتصريح به بدعة ، وهو أن يضلّل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم .

وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الأول سبحانه ، [إذ ليس عندهم برهان][٧] ، ولا عند المتكلمين على الجسمية أو نفى الجسمية عنه برهان ، فإن نفى الجسمية عنه[٨] انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم » .

---

(١) مناهج الأدلة : أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته .

(٢) مناهج الأدلة : من العارف ، وهو تحريف .

(٣) مناهج الأدلة : أنه .

(٤) فى الأصل : أحد المتضايقين ، وهو تحريف . وفى « مناهج الأدلة » : أحد المضافين .

(٥) أن يكون : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : معنًى .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : عند المتكلمين على نفى الجسمية عنه إذ نفى الجسمية عندهم عنه . .

قال[١] : « وقد بيّنا فى صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك ، وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . ومن هذا الموضع زل النصارى ، وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف ، /واعتقدوا أنها[٢] جواهر لا قائمة بغيرها ، بل قائمة بنفسها كالذات ، واعتقدوا أن الصفات التى بهذه الحال[٣] هما صفتان : العلم ، والحياة .

ص ٤٧٧

قالوا : فالإله واحد من جهة ، [ثلاثة من جهة][٤] ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه[٥] موجود وحى وعالم ، وواحد[٦] من جهة [أن][٧] مجموعها شىء واحد .

فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك . ومذهب من رأى الكثرة ، وهؤلاء قسمان : منهم من جعل الكثرة كثرةً قائمة بذاتها . ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها . وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع .

وإذا كان هذا هكذا ، فالذى ينبغى[٨] أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرّح[٩] به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون

---

(١) بعد كلام السابق مباشرة ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٢) مناهج الأدلة : . . . الأوصاف وأنها . .

(٣) مناهج الأدلة : التى بهذه الصفة . .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » (ص ١٦٧) .

(٥) فى الأصل : أن . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : وهو واحد .

(٧) أن : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : فإذًا الذى ينبغى . .

(٩) مناهج الأدلة : ما يصرح .

تفصيل الأمر فيها[١] ، فإنه ليس يمكن عند الجمهور أن يحصل[٢] فى هذا يقين أصلا .

وأعنى هنا بالجمهور كل من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية . وسواء كان قد[٣] حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له ، فإنه ليس فى قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، إذ أعلى[٤] مراتب [صناعة][٥] الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية ، وليس فى قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق فى هذا .

فقد تبين من هذا القول القدر الذى صُرِّح به للجمهور من المعرفة فى هذا ، والطرق التى سُلكت بهم فى ذلك ، وأن الطرق[٦] التى سلكوا بالناس[٧] فى هذه الأشياء ، وزعموا أنها من أصل الشرع ، ليست من أصل الشرع ، بل هى مسكوت عنها فى الشرع » .

قلت : مقصوده بهذا الكلام يبين أن طرق إخوانه الفلاسفة فى نفى الصفات هى البرهانية ، دون طرق غيرهم . وليس الأمر كما زعمه ، بل ما سلكه إخوانه فى نفى الصفات أضعف بكثير مما سلكه المعتزلة ، مع أن

---

(١) مناهج الأدلة : . . فيها هذا التفصيل .

(٢) مناهج الأدلة : . . ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور .

(٣) قد : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : أغنى .

(٥) صناعة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) العبارات التى تبدأ بقوله « وأن الطرق » ليست فى « مناهج الأدلة » ولكن أثبتها الأستاذ المحقق فى ذيل الصفحة (ص ١٦٧) وقال إنها فى نسخة (أ) .

(٧) نسخة (أ) : التى سلك الناس .

كليهما[١] فاسد ، كما قد بُيِّن فى موضعه .

وقول القائل : « إن الشرع لم يصرح بإثبات الصفات » من أبين الخطأ ، فإن الله تعالى قال : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾[سورة البقرة : ٢٥٥] .

وقال : ﴿ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾[سورة النساء : ١٦٦] .

وقال : ﴿ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾[سورة هود : ١٤] .

وقال : ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾[سورة فاطر : ١١]، [سورة فصّلت : ٤٧] فى موضعين .

وقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾[سورة الذاريات : ٥٨] .

وقال : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾[سورة فصلت : ١٥] .

وقال : ﴿ والسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾[سورة الذاريات : ٤٧] .

وفى الحديث الصحيح : « اللهم إنى أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك[٢] » .

ص ٤٧٨ وقال تعالى عن الملائكة :/﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾

(١) فى الأصل : كلاهما ، وهو خطأ .

(٢) مضى الحديث من قبل ٣٣/٥ (ت ١) .

[سورة غافر : ٧] . وقال : ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٦] .

وقال ﴿ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [سورة طه : ٩٨] وقال : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ [سورة طه : ٣٩] . وأمثال ذلك فى الكتاب والسنة كثير .

ومن المعلوم بالضرورة أن العلم ليس هو نفس العالِم ، والمضاف هنا ليس هو المضاف إليه ، وأن أسماء الله الحسنى ، مثل : العليم ، والحىّ ، والقدير ، والرحيم ، ونحو ذلك — هى ، وإن كانت أسماء لله تدل على نفسه المقدسة ، فليس ما دل عليه الحى من الحيوة ، هو ما دل عليه عليم من العلم ، ومادل عليه قدير من القـــدرة ، وما دل عليه رحيم من الرحمة .

فمن قال : إن هذه الأسماء الحسنى لا تدل على هذه المعانى ، فهو مكابر للغة التى نزل بها القرآن ، فإن الأسماء التى تسميها النحاة : اسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المعدولة عنها كفعيل وغيره — هى أسماء مشتقة تتضمن المصادر ، بخلاف : رجل ، وفرس .

ومن جعل العالِم لا يدل على علم ، والقادر لا يدل على القدرة ، فهو بمنزلة من قال : المصلّى لا يدل على لصلاة ، والقائم[1] لا يدل على القيام ، والصائم لا يدل على الصيام ، وأمثال ذلك .

وأما سؤال السائل : إن هذه الصفات : هل هى الذات أو غيرها ؟ وهل هى الذات أو زائدة عليها ؟

(١) فى الأصل : والقيام ، وهو تحريف .

فالجواب المرضى عند الأئمة : أن لا يطلق القول بأنها هى الذات ولا بأنها غيرها ، ولا بأنها الذات ولا بأنها زائدة عليها ، ولا ينفى[1] الأمران ، فيقال : لا هى الذات ولا غيرها ، حتى يكون قسما ثالثا ، ليست هى الذات ولا هى غيرها .

فإن هذا يقوله طائفة من متكلمة الصفاتية ، من أصحاب أحمد وغيره ، كما يقوله من يقوله من أصحاب الأشعرى . والصواب المنصوص عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة : أنه لا يُطلق لا هذا ولا هذا ، لأن لفظ « الغير » فيه إجمال واشتراك .

فقد يراد بالغيرين ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، أو مباينته له ، فلا تكون الصفة اللازمة للموصوف غيرًا له .

وقد يراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر ، فيكون غيرًا له .

وكذلك لفظ : الزيادة على الذات ، فإن الذات يُراد بها الذات المجردة عن الصفات ، فالصفات زائدة على هذه الذات . لكن هذه الذات عند أهل الإثبات لا حقيقة لها فى الخارج ، وإنما تُقدَّر فى الذهن تقديرا ، وإنما يعتقد[2] ثبوتها فى الخارج نفاة الصفات .

فالمثبتون إذا قالوا : الصفات زائدة على الذات ، لم يقولوا : إن فى الخارج ذاتًا مجردة/تزاد عليها الصفات ، بل أثبتوا الصفات زائدة على ما أثبته النفاة ، فزادوا عليهم فى الإثبات . ص ٤٧٩

(١) فى الأصل : ولا ينفا .

(٢) فى الأصل : يعتقد ، وهو تحريف .

وقد يُراد بالذات نفس الله سبحانه ، وصفاته داخلة فى مسمَّى أسمائه ، ليست زائدة على مسمّى أسمائه الحسنى . ولا يمكن وجود ذات غيره مجرّدة عن الصفات ، حتى يقال : إن صفاته زائدة عليها ، فضلا عن وجوده سبحانه مجردًا عن صفات الكمال كلها .

وصفاته اللازمة له كلها نفسية ، بمعنى أنها داخلة فى مسمّى أسمائه ، لا يفتقر إلى أمور مباينة له ، وهى لازمة لنفسه لا يوجد بدونها ، ولا يمكن وجوده منفكًّا عنها .

وإذا قيل : هو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، فليس هناك حقيقة قائمة بنفسها يمكن وجودها بدون العلم والقدرة ، بل لا يمكن أن تكون إلا عالمة قادرة ، وإن كنا نحن قد نعلم وجودها قبل أن نعلم أنها عالمة .

وما ذكره من التمثيل بالواحد والقديم فيه نزاع ، فإن الصفاتية متنازعون فى القديم والباقى : هل هو قديم باقٍ ببقاء ، كما يقوله ابن كُلاَّب ؟ أو قديم بنفسه باقٍ ببقاء ، كما يقوله الأشعرى ، ومن وافقه كأبى على بن أبى موسى ؟ أو قديم بنفسه باقٍ بنفسه ، كما يقوله القاضى أبو بكر ومن وافقه ، كالقاضى أبى يعلى ؟

وأما أن الأشعرية يقولون فى العلم ونحوه : إن هذه الصفات هى صفات معنوية ، وإنها زائدة على الذات .

فيقال : مقصودهم فى الأصل إثبات هذه الصفات ، وإبطال قول من قال : عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة . أو قال : إن ذاته علم وقدرة .

والأشعرية هم فى إثبات هذه الصفات . مع سائر أهل السنة والجماعة،لم ينازعهم فى إثبات الصفات إلا من هو-عند السلف والأئمة- من أعظم الناس ضلالاً ، كالجهمية والمعتزلة . وإذا قالوا : هو عالم بالعلم ، وقادر بالقدرة ، لم يريدوا بذلك أن هنا ذاتًا منفصلة عنه . صار بها عالما قادرا ، كما يظنه بعض الغالطين عليهم ، فإن هذا لم يقله أحد من عقلاء بنى آدم فيما نعلم ، ولكن بعضهم ، وهم مثبتة الحال ، كالقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وغيرهما ، يقولون : إن له صفة هى العلم أوجبت كونه عالما ، وكونه عالما حال معللة بالعلم .

ص ٤٨٠ وأما جمهورهم ، وهم نفاة الحال ، فيقولون : علمه/هو كونه عالما ، وقدرته هو كونه قادرا ، ليس هناك أمران ، ولا علة ولا معلول . وهذا قول الأكثرين : الأشعرى وغيره .

والمنازع لهم من المعتزلة والفلاسفة يقرّ بما يوجب موافقتهم ، فإنهم يقرّون بأن كونه عالما ليس هو كونه قادرا . وهذا معنى العلم والقدرة عند أولئك ، كما قد بُسط فى موضعه .

فالنفاة للصفات ، من المعتزلة وغيرهم ، يقولون : إنه عالم وإنه قادر . ومنهم من يثبت العالمية والقادرية ، ويسمى ذلك حالاً . وهذا يستلزم عند التحقيق قول مثبتة الصفات .

وكذلك الفلاسفة قولهم يستلزم قول مثبتة الصفات ، وإن نَفَوْها تناقضوا . وأما إطلاق المطلِق لفظ الزيادة على الذات ، فقد تقدم أن هذا الإطلاق كإطلاق المطلق : أن الصفات لا هى الذات ولا هى غيرها . وهذا يطلقه هؤلاء وغيرهم .

وأئمة السلف ، وابن كُلاَّب ، وأمثاله من أئمة الأشعرية ، لا يطلقون لا هذا ولا هذا . وكانوا إذا قالوا للسلف : القرآن هو الله أو غير الله ؟ لم يطلق الأئمة لا هذا ولا هذا ، لما فى إطلاق كل منهما من إيهام معنى فاسد ، وليس ذلك إثباتا لقسم ثالث ، ليس هو الموصوف ولا غيره ، بل يفصّل اللفظ المجمل ، كما فعل السلف نظير ذلك فى لفظ الحيّز وأمثاله .

وأما قولهم[1] : « يلزم الأشعرية على هذا أن يكون الخالق جسما ، لأنه يكون هناك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول » .

فيقال له : وهكذا يلزم من قال : إنه عالم قادر . ومن قال : إنه يعلم ويقدر . فمن أثبت لله الأسماء الحسنى وأحكامها ، لزمه ما يلزم من أثبت الصفات . فالاسم المشتق يدل على المصدر وعلى الفعل ، وخبر المخبر بذلك وحكمه يقتضى ثبوت ذلك فى نفس الأمر .

ويقال له : كل ما تلزم به الأشعرية وأمثالهم فى إثبات الصفات ، يلزمونك إياه فى كل ما نفيته . فإذا قلت : الموصوف بالصفة لا يكون إلا جسما . قالوا : والمسمَّى بالحيّ العالم القادر لا يكون إلا جسما ، والمخبَر عنه بأنه يعلم ويقدر لا يكون إلا جسمًا ، والموصوف بقول القائل : هو عالم قادر لا يكون إلا جسما . فإن أمكنك أن تثبت هذا/لغير جسم ، أمكنهم ذلك . وإن لم يمكنهم لم يمكنك . فهذا السؤال لازم لجميع الناس كما يلزم الأشعرية وغيرهم .

ص ٤٨١

(١) أى قول ابن رشد ، وقد تقدم .

وأيضا فهذا إلزام جدلى لا علمى . وذلك أن نفاة الجسم من أهل الكلام ، كالمعتزلة والأشعرية ، يقولون : إنما نفيناه للدليل الدال على حدوث الجسم ، وأنت قد بينتَ أنه دليل باطل ، ونحن أثبتنا الصفات مع ذلك .

فإذا قلت : الجمع بينهما خطأ ، فإن إثبات الصفات يستلزم التجسيم . قالوا لك : ليس خطؤنا فى إثبات الصفات بأولى من خطئنا فى نفى التجسيم .

بل أنت تقول : إنا مخطئون فى نفى التجسيم . ولم تقم دليلا على خطئنا فى نفى الصفات . فإن كنا مخطئين فى نفى التجسيم عينا ، لزم إثبات الصفات بلا محذور . وإن قُدِّر الخطأ فى أحدهما بغير تعيين ، لم يتعين الخطأ فى نفى الصفات إلا بدليل .

وأيضا فأنت تقول : إن الشرع لم يصرّح بنفى التجسيم ، وإن التصريح به بدعة . والشرع قد صرّح بإثبات الصفات ، فكيف تعيبنا بإثبات ما أثبته الشرع ، لكونه مستلزمًا لإثبات ما لم ينفه الشرع ؟

ومن المعلوم أن الشرع إذا أثبت شيئا له لوازم ، لم يكن إثبات ذلك بدعة . وتلك اللوازم ، إن كانت ثابتة فى نفس الأمر ، فلازم الحق حق . وإن لم تكن لازمة ، فلا محذور .

فإن قلت : أنا أقيم دليلا عقليا على نفى الجسم غير دليلكم .

كان لهم عن ذلك أجوبة : أحدها : أن يقولوا : فأنت قد أثبت أنه عالم قادر ، فإن أمكنك مع ذلك أن تقول : إنه ليس بجسم ، أمكنّا أن

نقول : عالم بعلم ، قادر بقدرة ، وليس بجسم . وإن لم يمكنك هذا استوينا نحن وأنت . ففى الجملة ورود هذا السؤال علينا ورود واحد .

الثانى : أن يقولوا : دليلنا على نفى الجسم أقوى من دليلك ، كما بين ذلك الغزالى وغيره ، وبيّنوا أن الفلاسفة عاجزون على إقامة الدليل على أنه ليس بجسم .

الثالث : أن يقولوا : أدلة إثبات الصفات أقوى من أدلة نفى الجسم ، فإن أمكن الجمع بينهما ، وإلا لم يجز نفى ما هو معلوم ثابت ، خوفا من لزوم ما ليس دليل انتفائه كدليل ثبوت ذلك ، فكيف إذا كانت أدلة النفى باطلة ، وأدلة الإثبات للصفات ولوازمها حق لا محيد عنه ؟

وأما التقسيم/الذى ذكرته ، فلا ريب أن أهل الإثبات لا يقولون : إن الصفات قائمة بنفسها ، بل هى قائمة بالموصوف . ص ٤٨٢

وأما ما ذكره عن النصارى ، فليس هذا موضع بسطه ، فإن قول النصارى مضطرب متناقض ، فإنهم لا يثبتون ثلاثة جواهر قائمة بأنفسها ، ولا يجعلون الأقانيم كالصفة من كل وجه ، فإنهم يقولون : المتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة ، فإن جعلوا الكلمة هى الذات الموصوفة ، لزم أن يكون المسيح هو الأب ، وهم ينكرون ذلك . وإن جعلوه صفة الذات لزمهم أن لا يكون المسيح إلـٰها خالقا رازقًا ، لأن الصفة ليست إلـٰها خالقا رازقا .

وأيضا فالصفة لا تفارق الموصوف . وهم يقولون : المسيح إلـٰه حق ، من إلـٰه حق ، من جوهر أبيه .

وأما استدلاله بقوله : ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [سورة المائدة : ٧٢] ، فهذا يسلكه طائفة من الناس ، ويقولون قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ [سورة المائدة : ١٧] إشارة إلى أحد أقوالهم الثلاثة ، وهو[1] قول اليعاقبة القائلين بأن اللاهوت والناسوت صارا جوهرا واحدًا ، كالماء واللبن . وقوله : ﴿ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٣٠] إشارة إلى قول الملكية[2] . وقوله : ﴿ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ إشارة إلى قول النسطورية الذين يقولون بالحلول ، وهو قولهم بالأقانيم الثلاثة .

وليس الأمر كما قال هؤلاء ، بل ما ذكره الله تعالى هو قول النصارى جملة . فإنهم يقولون : إنه الله باعتبارٍ ، وإنه ابن الله باعتبارٍ آخر . وقولهم : ﴿ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ بدليلٍ : المراد به قوله : ﴿ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] ، فعبدوا معه المسيح وأمه ، فصار ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار .

وأما قوله عن الأشعرية : إذا قالوا الموصوف قائم بنفسه ، والصفة قائمة به ، فقد أوجبوا جوهرًا وعرضا — فهذا من جنس إلزامه لهم أن يكون جسما .

فيقولون له : هذا يلزمك إذا قلت : هو حيّ عالم قادر ، فإن الحيّ العالم القدر قائم بذاته ، فإن كان كل قائم بذاته جوهرًا ، فهو جوهر ، وإلا بطل إلزامك .

(١) فى الأصل : وهم ، وهو تحريف . (٢) فى الأصل : الملايكة ، وهو تحريف .

وأيضا فلو لم يوصف بذلك ، لكان فى نفس الأمر إما قائما بنفسه ، وإما قائما بغيره ، إذ فرض موجود ليس قائما بنفسه ولا بغيره ممتنع . فإن كان كل قائم بنفسه ولا بغيره ممتنع فإن كان كل قائم بنفسه هو جوهر ، لزمك/أن يكون جوهرًا . ص ٤٨٣

ثم يقال : من المعلوم أن للناس فى مسمّى الجوهر والعرض اصطلاحات . منهم من يسمّى كل قائم بنفسه جوهراً ، كما يقول ذلك طوائف من المسلمين والنصارى والفلاسفة . وهؤلاء يسمّونه جوهرا . ومنهم من لا يطلق الجوهر إلا على المتحيز ، ويقول : إنه ليس بمتحيز ، فلا يكون جوهراً ، كما يقول ذلك من يقوله من متكلمى المسلمين واليهود والفلاسفة .

ومن الفلاسفة من يقول بإثبات جواهر غير متحيزة ، لكن يقول : الجوهر هو ما إذا وُجد وُجد لا فى موضوع ، وهذا لا يصلح إلا لما يجوز وجوده ، لا لما يجب وجوده .

وبالجملة فالنزاع فى هذا الباب لفظى ، ليس هو معنى عقليا . والشريعة لم تتعرض لهذا الاسم وأمثاله ، لا بنفى ولا بإثبات ، فليس له فى الشريعة ذكر ، حتى يُحتاج أن يُنظر فى معناه .

والنظر العقلى إنما يكون فى المعانى لا فى مجرد الإصطلاحات ، فلم يبق فيه بحث علمى : لا شرعى ولا عقلى . وهذا لم يذكر دليلا عقليا على نفى الجوهر ، فصار قد ألزمهم لوازم ، ولم يذكر دليلا على بطلانها . فيجيبونه بالجواب المركّب ، وهو أن هذا إما أن يكون لازماً لإثبات

الصفات ، أو ليس بلازم . فإن لم يكن لازما ، بطلت المقدمة الأولى . وإن كان لازما ، منعت المقدمة الثانية ، فإن لازم الحق حق . .

وليس التزام مسمّى هذا الاسم أبعد فى الشرع والعقل من نفى الصفات ، بل نفى الصفات أبعد فى الشرع والعقل من إثبات مسمّى هذا الاسم ، فلا يجوز التزام نفى الصفات ، الذى فيه مناقضة الأدلة الشرعية والعقلية ، حذراً من التزام مسمّى هذا الاسم ، الذى لا يقوم على نفيه من الدليل [شيء من][1] أدلة إثبات الصفات ، مع أنه لم يذكر على ذلك دليلا أصلا ، وهو قد بين فساد أدلة النفاة لذلك من أهل الكلام .

وأما قول القائل[2] : « الذات والصفات شيء واحد » فإن أراد به أن الصفات ليست مباينة للموصوف ، فصحيح . وإن أراد أن نفس الذات هى نفس الصفات ، فهذه مكابرة . وهذا القائل ، وإخوانه ، يقولون بذلك ، وقد صرَّح هو بأن العلم نفس العالِم ، وهذا غاية المناقضة لصريح المعقول .

وقوله [3] : « إنه بعيد من المعارف الأُوَل ، أنه ليس يجوز أن يكون [العلم] هو العالم[4] » فهذا قاله بناءً على ما يراه/أن هذا حق فى نفس الأمر .

ص ٤٨٤

(١) مكان عبارة « شيء من » توجد كلمتان ممحوتان ، ولعل ما أثبته يوافق سياق الكلام .

(٢) وهم المعتزلة الذين أورد ابن رشد كلامهم من قبل ، ص ٢٢٧ .

(٣) أى ابن رشد ، وسبق كلامه ص ٢٢٧ .

(٤) العبارة التى وردت من قبل : . . الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم :

والصواب أن هذا ممتنع فى صريح العقل ، معلوم علما يقينيا أن العلم ليس هو نفس العالم ، ومن قال هذا فقد أتى بغاية السفسطة ، وجحد العلم الضرورى .

وأما قوله[١] : « ليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا فى الأول » — وهو أن تكون الذات والصفات شيئا واحدا — « ولا عند المتكلمين برهان على نفى الجسمية ، وإنما برهان ذلك عند العلماء » الذين هم الفلاسفة عنده .

فيقال : لا ريب عند كل من له عقل أن ما يذكره الفلاسفة فى نفى ذلك أفسد فى العقل الصريح مما يذكره المتكلمون . وأنت قد أفسدت طريقة ابن سينا ، ولم تعتمد فى ذلك إلا على إثبات النفس ، وهو أنها ليست بجسم ، فيلزم أن يكون البارى كذلك .

ومن المعلوم أن الأدلة النافية لهذا عن النفس : إن كانت صحيحة ، فهى على نفى ذلك عن الرب أَوْلى ، وإن لم تكن صحيحة بطل قولك .

ومن المعلوم أن أدلة نفى الجسم عن النفس أضعف بكثير من نفى ذلك عن واجب الوجود . فكيف يكون الأضعف حجة على الأقوى ؟ !

وقد تُكلم على فساد . ما ذكروه فى النفس فى غير هذا الموضع . وأما ما ذكره من أنه لا يمكن أن يكون بهذا النفى يقين إلا عند من عَنِىَ بالصناعة البرهانية — يعنى طريقته الفلسفية — وقوله : إن صناعة الكلام جدلية لا برهانية[٢] .

(١) الكلام التالى هو تلخيص كلام ابن رشد الذى مضى ص ٢٢٧ .

(٢) انظر ما سبق ص ٢٢٩ .

فهذا كما يقال فى المثل السائر : رمتنى بدائها وانسلّت ، ولا يستريب عاقل نظر فى كلام الفلاسفة فى الإلـٰهيات ، ونظر فى كلام أى صنف قُدِّر من أصناف اليهود والنصارى ، فضلا عن أصناف المتكلمين من المسلمين ، أن ما يقوله هؤلاء فى الإلٰهيات أكمل وأصح فى العقل مما يقوله المتفلسفة ، وأن ما يقولونه فى الإلٰهيات قليل جداً ، وهو مع قلته فأدلة المتكلمين خير من أدلتهم بكثير.

وهذه طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود وصفاته ، لا تفيده إلا ما لا نزاع فيه ، وهو وجود واجب الوجود . وأما كونه مغايرًا للأفلاك ، فإنما بناه على نفى الصفات ، وهو مع فساده فدليلهم على نفيه أضعف من دليل المعتزلة . فهم مع مشاركتهم للمعتزلة فى النفى ، لا يستدلون إلا بما هو أضعف من دليلهم .

وأما هذا الرجل فإنه تارة يأخذ طريقة متلقاة من الشرع ، وتارة طريقة متلقاة عن المتكلمين ، وتارة يقول ما يظن أنه قول الفلاسفة ،/لم يحكِ عن الفلاسفة فى الإلهيات طريقة إقناعية ، فضلا عن طريقة برهانية . ص ٤٨٥

وإذا قُدِّر أنه عنى بالبرهان القياس العقلى المنطقى ، فمن المعلوم أن صورة القياس لا تفيد العلم بمواده . والبرهان إنما يكون برهانه بمواده اليقينية ، وإلا فصورته أمر سهل يقدر عليه عامة الناس .

وأهل الكلام لا ينازعون فى الصورة الصحيحة . وهب أن الإنسان عنده ميزان ، فإذا لم يكن معه ما يزن به ، كان من معه مالٌ لم يزنه ،

أعني من هذا[1] . هذا بتقدير أن يكون ما ذكروه فى المنطق صحيحا ، فكيف وفيه من الفساد والتناقض ما هو مذكور فى موضعه ؟

كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » عن « التنزيه » ورد ابن تيمية عليه

قال[2] : « الفصل الرابع : فى معرفة التنزيه » .

قال[3] : « وإذ قد تقرر[4] من هذه[5] المناهج التى سلكها الشرع فى تعليم الناس : أولا : وجود البارى[6] سبحانه ، والطرق التى سلكها فى نفى الشريك عنه ثانيا[7] ، والتى سلكها ثالثا فى معرفة صفاته ، والقدر الذى صرَّح به [من ذلك][8] فى جنسٍ [جنسٍ][9] من هذه الأجناس ، وهو القدر الذى إذا زيد فيه أو نقص أو حرِّف أو أُوِّلَ ، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع ، فقد بقى علينا أن نعرف أيَّة[10] الطرق التى سلكها بالناس فى تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ، ومقدار ما صرّح به من ذلك ، والسبب الذى من قِبَلِهِ اقتصر بهم على ذلك المقدار . ثم نذكر بعد ذلك الطرق التى سلك بالناس فى معرفة

---

(١) وهب أن . . . من هذا : هكذا وردت هذه العبارات فى الأصل ، وهى مضطربة ، ويبدو أن فيها نقصا أو تحريف .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٦٨ .

(٣) بعد عنوان الفصل مباشرة .

(٤) فى الأصل : وإذ فرغنا ، وهو تحريف . والمثبت من مناهج الأدلة .

(٥) مناهج الأدلة : هذا (وفى نسختين مطبوعتين : هذه) .

(٦) مناهج الأدلة : الخالق .

(٧) فى الأصل : ثابتة ، وهو تحريف . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(٨) من ذلك : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) جنس : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(١٠) فى الأصل : أيّت . وفى «مناهج الأدلة» : أيضا .

أفعاله ، والقدر الذى سلك بهم من ذلك ، فإذا تم لنا ذلك[1] فقد استوفينا غرضنا الذى قصدناه » .

قال[2] : « فنقول : أما معرفة هذا الجنس الذى هو التنزيه والتقديس ، فقد صرّح به أيضا فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، فأبينها[3] فى ذلك وأتمها[4] قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، وقوله : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [سورة النحل : ١٧] . والآية الأولى[5] هى نتيجة هذه والثانية برهان[6] ، أعنى [أن][7] قوله تعالى : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [سورة النحل : ١٧] هو[8] برهان قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[9] وذلك أنه من المغروز فى فِطَر الجميع أن الخالق يجب أن يكون : إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئا ، أو على صفةٍ غير شبيهةٍ[10] بصفة الذى لا يخلق شيئا ، [وإلا كان من يخلق ليس

---

(١) مناهج الأدلة : هذا .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٨ — ١٦٩ .

(٣) فى الأصل : فأثبتها (التاء غير منقوطة) . وفى « مناهج الأدلة » : وأبينها .

(٤) فى الأصل : وأوعها ، وهو تحريف . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) الكلام الذى يبدأ بعبارة « والآية الأولى » أثبته الدكتور محمود قاسم فى ذيل الصفحة وذكر أنه فى نسخة (أ) وستقابل الكلام التالى عليه بإذن الله .

(٦) نسخة (أ) : نتيجة وهذه الثانية برهانية .

(٧) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٨) هو : ساقطة من نسخة (أ) .

(٩) عند كلمة « شىء » ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (أ) ويوجد بدلا من هذه العبارات فى المطبوعة : « هى برهان قوله تعالى : (ليس كمثله شىء) » .

(١٠) مناهج الأدلة : شبيهة .

بخالق][١] فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق يلزم[٢] من ذلك أن تكون صفات المخلوق : إما منتفية عن الخالق ، أو[٣] موجودة فيه[٤] على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق » .

قلت : صفات النقص/يجب تنزيهه عنها مطلقا ، وصفات الكمال تثبت له على وجه لا يماثله فيها مخلوق . ص ٤٨٦

قال[٥] : « وإنما قلنا على غير الجهة ، لأن من الصفات التى فى الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التى هى لأشرف المخلوقات هنا[٦] ، وهو الإنسان ، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة والكلام[٧] وغير ذلك » .

قال[٨] . « وهذا معنى[٩] قوله عليه السلام : إن الله خلق آدم على صورته » .

قال[١٠] : « وإذا تقرر أن الشرع قد صرَّح بنفى المماثلة بين الخالق والمخلوق ، وصرَّح بالبرهان الموجب لذلك . وكان نفى المماثلة يفهم منه

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » (ص ١٦٩) .
(٢) مناهج الأدلة : لزم .
(٣) مناهج الأدلة : وإما .
(٤) مناهج الأدلة : فى الخالق .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٦٩ .
(٦) مناهج الأدلة : التى فى أشرف المخلوقات هٰهنا .
(٧) والكلام : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ .
(٩) مناهج الأدلة : وهذا هو معنى .
(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ .

شيئان : أحدهما : أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق ، والثانى : أن توجد فيه صفات المخلوق على وجه[١] أتم وأفضل بما لا يتناهى فى العقل[٢] ، فلينظر ما[٣] صرّح به الشرع من هذين الصنفين ، وما سكت عنه ، وما السبب الحكمى فى سكوته » .

قلت : ونفى المماثلة قد يتضمن إثبات صفات الكمال للخالق ، لا يثبت للمخلوق منها شئ ، فكما أن فى صفات المخلوق ما لا يثبت للخالق ، فكذلك فى صفات الخالق ما لا يثبت للمخلوق .

لكن هذا الضرب لا يمكن الناس معرفته فى الدنيا . فلهذا لم يذكر .

قال[٤] : « فنقول : أما ما صرّح به الشرع[٥] من نفى صفات المخلوق عنه ، فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص ، فمنها الموت ، كما قال تعالى : ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِى لَا يَمُوتُ ﴾ [سورة الفرقان : ٥٨] .

ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات . وذلك مصرّح به فى قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[سورة البقرة : ٢٥٥] .

ومنها النسيان والخطأ . كما قال تعالى : ﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَ لَا يَنسَى ﴾[سورة طه : ٥٢][٦] .

(١) مناهج الأدلة : صفات للمخلوق على جهة . .
(٢) فى الأصل : فى الفعل . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٣) مناهج الأدلة : فيما .
(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .
(٥) مناهج الأدلة : الشرع به .
(٦) فى مناهج الأدلة : (علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى) .

والوقوف على انتقاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضرورى . وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضرورى ، فهو الذى صرّح الشرع بنفيه عنه سبحانه وتعالى[١] ، وأما ما كان بعيدا من المعارف الأولى[٢] الضرورية ، فإنما نّبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس ، كما قال[٣] فى غير ما آية من الكتاب العزيز :[٤] ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] : مثل[٥] قوله : ﴿ لَخَلْقُ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ [سورة غافر : ٥٧][٦].

ومثل قوله[٧] : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] » .

قال[٨] : « فإن قيل : فما الدليل على انتفاء[٩] هذه النقائص عنه ، أعنى : الدليل الشرعى ؟ قلنا : الدليل/ عليه ما يظهر[١٠] من [أن][١١] ص ٤٨٧

---

(١) وتعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : الأوّل .
(٣) مناهج الأدلة : كما قال تعالى .
(٤) العزيز : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٥) فى الأصل : ومثل ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة (ص ١٧٠) : مثل قوله تعالى : . . . الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون .
(٧) مناهج الأدلة : قوله تعالى .
(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٠ .
(٩) مناهج الأدلة : على نفى .
(١٠) مناهج الأدلة : ما ظهر .
(١١) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ، ولو كان الخالق يدركه خطأ أو غفلة ، أو سهو أو نسيان[١] لاختلت الموجودات . وقد نبّه سبحانه[٢] على هذا المعنى فى غير ما آية من كتابه .[فقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَـٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَن تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ ﴾ الآية [سورة فاطر : ٤١]][٣] قال[٤] تعالى : ﴿ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾[سورة البقرة : ٢٥٥] » .

قال :[٥] « فإن قيل : فما تقولون[٦] فى صفة الجسمية : هل هى من الصفات التى صرّح الشرع بنفيها عن الخالق تعالى[٧] ؟ أم هى[٨] من المسكوت عنها ؟ [٩] أو أنه لم يصرح بنفيها ولا إثباتها ، ولكن صرّح بأمور تلزم – يعنى الجسمية فى بادى الرأى منها[٩] – فنقول : إنه من البيّن من أمر هذه الصفة[١٠] أنها من الصفات المسكوت عنها ، [وهى إلى التصريح بإثباتها فى الشرع أقرب منها إلى نفيها][١١]، وذلك أن الشرع

---

(١) مناهج الأدلة : تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو .

(٢) مناهج الأدله : وقد نبّه الله تعالى .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل وأثبته من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : وقال .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٠ – ١٧١ .

(٦) مناهج الأدلة : فما تقول .

(٧) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : أو هى .

(٩ – ٩) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : من أمر الشرع .

(١١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » ، وذكر الدكتور محمود قاسم رحمه الله أن هذا الكلام سقط من نسخة (أ) .

قد صرّح بالوجه واليدين فى غير آية من كتابه[١] ، وهذه الآيات [٢] قد توهم أن الجسمية هى له من الصفات التى فَضُلَ فيها الخالقُ المخلوق ، كما فَضَلَهُ فى صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات ، التى هى مشتركة بين الخالق والمخلوق ، إلا أنها فى الخالق أتم وجودا . ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقد[٣] فى الخالق أنه جسم لا يشبه الأجسام[٤] ، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن[٥] تبعهم .

وهؤلاء أيضا [٦] قد ضلُّوا إذ صرَّحوا بما ليس حقًّا فى نفسه ، وما يوهم[٧] أيضا التشابه بين الخالق والمخلوق . وإنما صرَّح الشرع بأشياء تَوَهُّمُها لا يضر ، فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجودًا ليس بجسم ، ولا أيضا إذا سمع تلك الأشياء خِيف عليه أن يتطرّق ذهنه إلى القول بالجسميه .

وهذه هى حال جمهور الناس ، لأن الذين يتطرق [لهم][٨] من ذلك إثبات الجسمية هم قليل من الناس ، وهؤلاء ففرضهم الوقوف على الدلائل التى توجب نفى الجسمية » .

---

(١) مناهج الأدلة : فى غير ما آية من الكتاب العزيز .

(٢) فى الأصل : الآية . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة (ص ١٧١) : أن يعتقدوا .

(٤) مناهج الأدلة : سائر الأجسام .

(٥) مناهج الأدلة : من .

(٦) الكلام الذى يبدأ بعبارة « وهؤلاء أيضا » سقط من « مناهج الأدلة » وذكر الدكتور محمود قاسم رحمه الله أنه فى نسخة (آ) .

(٧) فى الأصل : وما توهم ، وهو تحريف .

(٨) لهم : ساقطة من الأصل ، وبإثباتها يستقيم الكلام .

قلت : ولقائل أن يقـــول : **أما قوله** : « صار[١] كثير من أهل الإسلام يقولون : إنه جسم لا يشبه الأجسام » فهذا صحيح .

وأما قوله : « وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن اتبعهم » .

فيقال له : ليس فى الحنابلة من أطلق لفظ « الجسم » ، لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسِّمًا بطريق اللزوم ، إذا كانوا يقولون : إن الصفة لا تقوم إلا بجسم ، وذلك لأنهم اصطلحوا فى معنى الجسم على غير المعنى المعروف فى اللغة ، فإن الجسم فى اللغة هو البدن ، وهؤلاء يسمّون كل ما يُشار إليه جسمًا ، فلزم – على قولهم – أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة ، وما فطر الله عليه عباده ،/وما [اتفق عليه][٢] سلف الأمة وأئمتها تجسيمًا . وهذا لا يختص طائفة : لا الحنابلة ولا غيرهم ، بل يطلقون لفظ المجسِّمة والمشبِّهة على أتباع السلف كلهم ، حتّى يقولوا فى كتبهم : « ومنهم طائفة يقال لهم المالكية ينتسبون إلى مالك بن أنس ، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية ينتسبون إلى الشافعى » .

ص ٤٨٨

لكن لما جرت محنة الجهمية نفاة الصفات وسموا من[٣] أثبتها مجسِّماً فى عهد الإمام أحمد ، وقالوا : إن القرآن مخلوق ، وحقيقة ذلك أن الله لم يتكلم بشىء ، وقالوا : إنه لا يُرى ، ونحو ذلك – قام أحمد بن حنبل من إظهار السنة والصفات ، وإثبات ما جاء فى الكتاب والسنة من هذا الباب بما لم يحتج إليه غيره من الأئمة ، وظهر ذلك فى جميع أهل السنة

---

(١) فى الأصل : إنه . وسبقت العبارة قبل سطور ، وفيها : صار .

(٢) عبارة « اتفق عليه » : ساقطة من الأصل ، وإثباتها يقتضيه سياق الكلام .

(٣) فى الأصل : سموا لمن . ولعل الصواب ما أثبته .

والحديث من جميع الطوائف ، وصاروا متفقين على تعظيم أحمد وجعله إمامًا للسنة ، فصار يَظْهَر فى أصحابه من الإثبات ما لا يظهر فى غيرهم ، بسبب كثرة نصوصهم فى هذا الباب .

والنفاة يسمّون المثبتة مجسِّمة ومشبِّهة . وصاحب هذا الكتاب يجعل مثبتة الصفات ــ من الأشعرية ونحوهم ــ مشبِّهة ، وأنه يلزمهم التركيب ، والتركيب أصل التجسيم .

كلام ابن رشد فى « تهافت التهافت » فى نفى الصفات ورد ابن تيمية عليه

مثل قوله فى كتابه الذى سماه « تهافت التهافت » فإنه قال[1] : « وأيضا فالذى يلزم الأشعرية للتجسيم من المحال[2] أكثر من الذى يلزم مقدماتهم ، التى منها صاروا إلى التجسيم[3] ، وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً ذات حياة وعلم وقدرة وإرادة ، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات ، وتلك الذات غير جسمانية ، فليس بين النفس وهذا الموجود[4] فرق ، إلا أن النفس هى فى جسم ، وهذا الموجود هو نفس ليس فى جسم ، وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركّب من ذات وصفات ، وكل مركّب فهو محتاج[5] ضرورة إلى مركّب ، إذ ليس يمكن أن يوجد شىء مركّب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته ، لأن التكوين – الذى هو فعل المكوِّن – ليس هو شيئا غير تركيب المتكون ، والمكوَّن ليس شيئا غير المركَّب .

(١) فى « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٣٦٧ – ٣٦٨ .

(٢) تهافت التهافت : وأيضا فإن الذى يلزم نتيجتهم من المحال .

(٣) تهافت التهافت : إلى نتيجتهم .

(٤) تهافت التهافت : وهذا الوجود .

(٥) تهافت التهافت : فهو يحتاج (وفى نسخة : محتاج) .

وبالجملة فكما أن لكل مفعول فاعلا ، كذلك لكل مركَّب مركِّبا فاعلا ، [لأن التركيب شرط فى وجود المركَّب][1] ولا يمكن أن يكون الشئ هو علة فى شرط وجوده ، لأنه كان يلزم أن يكون الشئ علة نفسه . ولذلك كانت المعتزلة فى وضعهم هذه الصفات فى المبدأ الأول – راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات ، مثل كون الشئ موجودا وواحدا وأليا/ وغير ذلك – أقرب إلى الحق من الأشعرية » .

ص ٤٨٩

قال[2] : « ومذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة » .

فيقال له : قولك : « ليس بين النفس وبين هذا الموجود فرق ، إلا من جهة أنها فى جسم » خطأ محض . وذلك أن اتفاق الشيئين فى بعض الصفات لا يوجب تماثلها فى الحقيقة ، إذ لو كان كذلك لكانت المختلفات متماثلات ، فإن السواد مخالف للبياض ، وهو يشاركه فى كون كل منهما لوناً وعرضا وقائما بغيره .

وأيضا فحققو الفلاسفة توافق على أن الأجسام ليست متماثلة ، مع اشتراكها فى التحيز ، وقبول الأعراض ، وغير ذلك من الأحكام . والحيوان الصغير الحىّ ، مثل البعوض والبق والذباب ، ليس مِثْلاً للإنسان ولا للمَلَك ولا للجنى ، وإن كان كل منهما حيًّا قادرا شاعرا متحركا بالإرادة

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « تهافت التهافت » .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣٦٨ .

والفلك عندهم حيّ ناطق ، وليس مثل بدن الإنسان ، الذى هو حيّ ناطق .

وقوله : « هذا على الضرورة مركَّب من ذات وصفات » .

إن أراد به أنه ذات موصوفة بصفات لازمة لها ، فهذا حق ، وهم لا يسمّون هذا تركيبا ، فإذا سماه تركيبا لم تكن هذه التسمية حجة له على ما نفاه ، لأن الذى نفاه بالدليل هو ما كان مركبا ، وهو الذى جعله غيره مركبا ، أو ما كان متركبا بنفسه ، أى كانت أجزاؤه متفرقة فتركبت ؛ بحيث يصير مركبا بعد أن لم يكن .

ومعلوم أن ما تركَّب بعد افتراقه ، لم يكن تركّبه بنفسه ، كما ذكره فى المتكّون ، فإن ما تكوّن بعد أن لم يكن متكوّنا ، لم يكن تكوّنه بنفسه .

وكما قال : «كما أن لكل مفعول فعلا ، فإن لكل مركب مركبا » فهذا إنما يعقل فيما ركّبه غيره ، أو ما كان مفرَّقا فُركِّب ، كما أن المفعول لا يُعقل أن له فاعلا ، إلا إذا فعله غيره ، أو كان حادثا ، فلا بد للحادث من محدِث .

أما ما كان واجبا بنفسه قديما أزليا مستلزما لصفاتٍ لازمة له ، فهذا لم يركّبه أحد ، ولا كان مفترقا فتركّب . فمن أين يجب أن يحتاج هذا إلى مركِّب ؟ وكيف يصح تمثيل هذا بالمتكوّن والمفعول اللذين كل منهما محتاج إلى غيره ، بل هو حادث يفتقر إلى محدث ؟

وليس المعنى الذى سمّاه مركبا إلا موصوفا بصفة لازمة له ، فلو قال : كل متصف فلابد له من واصف ، أى ممن يجعل الصفة قائمة

ص ٤٩٠ بمحلها ، ما[1] كان مبطلا ، فإن المتصف بالصفة/ إذا كان قديما أزليا واجبا بنفسه ، كيف يجب هذا فيه ؟

ثم هؤلاء الفلاسفة يقولون : إن الأفلاك قديمة أزلية . وهذا الرجل لا يسمّيها مركّبة ، ويبطل قول من يقول : هى مركّبة من الهيولى والصورة ، وقول من يقول : هى ممكنة ، ومع هذا فهى جسم قائم به صفات وحركات . فإذا كانت هذه لم تحتج عنده إلى ما يحتاج إليه المتكون ، فكيف يحتاج إلى ذلك ما هو واجب بنفسه ؟

وقوله : « لأن التركيب شرط فى وجود المركّب » معناه أن لزوم الصفة للموصوف ، أو أن التلازم الذى بين الأمور المتعددة فى الواجب ، شرط فى وجودها ، وهذا صحيح . لكن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط ، بل تجوز مقارنته له ، وإذا كان الواجب الوجود واجبا بنفسه المتضمنة لصفاته ، وكلٌّ من صفاته لا يوجد إلا مع الأخرى ، ولا توجد الذات إلا بالصفات ، ولا الصفات إلا بالذات كان هذا هو حقيقة الاشتراط ، ولم يلزم من ذلك أن يكون المتصف بهذه الصفات هو علة فاعلة لما هو من لوازم وجوده ، ولما لا يوجد إلا معه ، وهو الشرط فى وجوده .

وإن عنى بالعلة أعم من ذلك ، حتى جعل الشرط علة ، كان حقيقة قوله : لا يكون الشئ شرطا فى شرط وجوده . وهذا ليس بصحيح ، بل يجوز أن يكون كلٌّ من الشيئين شرطا فى وجود الآخر ،

(١) فى الأصل : أما ، وهو تحريف .

وإن لم يكن علة فاعلة للآخر. وهذا هو الدور المعيّ الاقترانى ، وهو جائز ، بخلاف الدور المعيّ القبليّ ، فإنه ممتنع .

وهذا موجود فى عامة الأمور ، فالأمور المتلازمة كل منها شرط فى الآخر ، فكلٌّ من الشرطين شرط فى وجوده .

وغاية ذلك أن يكون الشىء شرطا فى وجود نفسه ، أى لا توجد نفسه إلا إذا وجدت نفسه .

وهذا كلام صحيح ، بخلاف ما إذا كانت نفسه فاعلة لنفسه ، فإن هذا ممتنع ، فكل واحد من الأبوة والبنوة شرط فى وجود الآخر. وكل واحد من العلو والسفل شرط فى وجود الآخر. وكل واحد من التحيّز والمتحيّز شرط فى الآخر. وكل واحد من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط فى الآخر ، ونظائر هذا كثيرة .

فكون إحدى الصفتين مشروطة بالأخرى ، والذات مشروطة بصفاتها اللازمة ، والصفات مشروطة بالذات ، بحيث يمتنع تحقق شىء من ذلك إلا مع تحقق الآخر ، وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الآخر ، هو معنى كون كلٌّ من ذلك شرطاً/فى الآخر ، وهو شرط فى شرط نفسه ووجوده . ص ٤٩١

وهؤلاء من أصول ضلالهم ما فى لفظ « العلة » من الإجمال ، فإن لفظ « العلة » كثيراً ما يريدون به ما لا يكون الشىء إلا به ، فتدخل فى ذلك العلة الفاعلة ، والقابلة ، والمادة ، والصورة .

وكثيرًا ما يريدون بذلك الفاعل فقط . وهو المفهوم من لفظ

« العلة »[١] .

وبحوثهم فى مسألة واجب الوجود عامتها مبنية على هذا التلبيس، فإن الممكن الذى لا يوجد إلا بموجِد يوجده ، لابد له من واجب يكون موجودًا بنفسه ، لا بموجد أوجده . فهذا هو معنى واجب الوجود الذى دلت عليه الممكنات ، وهم يريدون أن يجعلوه وجودا مطلقا ليس له نعت ولا صفة ولا حقيقة غير الوجود المطلق ، لأن الوجود الواجب يكون معلولا لتلك الحقيقة ، فلا يكون واجبا .

ولفظ « المعلول » مجمل ، فإنهم يوهمون أنه يكون مفعولا لها ، وهى علة فاعلة له . ومعلوم أن هذا ممتنع فى الوجود الواجب ، لكن الحقيقة الواجبة إذا قُدِّر أن لها وجودًا يقوم بها ، لم يلزم فى ذلك الوجود إلا أن يكون له محل ، وهو الحقيقة التى يقوم بها الوجود ، وذلك الذى يسمونه « العلة القابلة » .

ومعلوم أن الدليل إنما أثبت موجودا ليس له موجد ، لم يثبت دليلهم موجودا لا يكون وجوده قائما بحقيقة ، إن كان من الوجود ما هو قائم بحقيقة . وهذا على قول من يقول : وجود كل شىء زائد على حقيقته ، كما يقول ذلك طائفة من متكلمى المعتزلة وغيرهم ، وإلا فالصواب عند أهل السنة والجماعة أن وجود كل شىء – وهو الوجود الذى فى الخارج – هو عين حقيقته الموجودة فى الخارج ، فكل موجود فله حقيقة مختصة به فى الخارج عن الذهن ، والوجود الذى يُشار إليه فى الخارج هو تلك الحقيقة نفسها ، لا وجود آخر قائم بها .

(١) فى الأصل : اللغة ، وهو خطأ .

فإذا قال أهل السنة : إن وجود الخالق عين حقيقته ، أرادوا به إبطال قول أبي هاشم ومن وافقه من المعتزلة ، ولم يريدوا بذلك قول ابن سينا وإخوانه من الفلاسفة : إن الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق ، أو مطلق لا بشرط ، فإن هذا القول أعظم فسادا من قول أبي هاشم بكثير.

بل هذا القول يعلم من تصوره بصريح العقل أن ما ذكروه يكون في الأذهان لا في الأعيان . والمطلق بشرط الاطلاق قد سلّموا في منطقهم/ أنه لا يكون إلا في الأذهان ، والمطلق لا بشرط يسلّمون أنه لا يوجد في الخارج مجردًا عن الأعيان . ص ٤٩٢

وقد تقدم ما ذكره هو من أنه ألزم الأشعرية أن يكونوا مجسِّمة ، والحنابلة فيهم ما في بقية الطوائف ، منهم من هو على طريقة الإمام أحمد وأمثاله من الأئمة ، لا يطلقون هذا اللفظ على الله لا نفيا ولا إثباتا ، بل يقولون : إن إثباته بدعة ، كما أن نفيه بدعة .

ومما أنكر أحمد وغيره على الجهمية نفي هذا اللفظ ، وامتنع من الموافقة على نفيه ، كما هو ممتنع عن إطلاق إثباته .

كذلك جرى في مناظرته لأبي عيسى برغوث[1] وغيره من نفاة الصفات في مسألة القرآن ، في محنته المشهورة ، لما ألزمه بأن القول بأن

(١) أبو عيسى محمد بن عيسى بن برغوث . انظر ما ذكرته عنه وعن « البرغوثية » من قبل ١٥٤/١ . وانظر الملل والنحل (ط . الانجلو ، ١٣٧٥/١٩٥٦) ٨١/١ – ٨٢ . وانظر ما سبق ذكره عن برغوث في هذا الكتاب ٢٥٧/٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

القرآن غير مخلوق مستلزم أن يكون الله جسماً ، فأجابه أحمد بأنه لا يدرى ما يريد القائل بهذا القول فلا يوافقه عليه ، بل يعلم أنه أحدٌ صمدٌ ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

وذلك أن أهل الكلام الذين تنازعوا فى إثبات الجسم ونفيه ، كالهشامية والكرَّامية ونحوهم ممن أثبته ، وكالجهمية والمعتزلة ونحوهم ممن نفاه ، قد يُدخل كل منهم فى ذلك ما يخالف النصوص ، فمن المثبتة من يُدخل فى ذلك ما يجب تنزيه الله عنه من صفات النقص ومن مماثلته بالمخلوقات . والنفاة يُدخلون فى ذلك ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال .

ومن الحنابلة من يصرّح بنفيه ، كأبى الحسن التميمى وأهل بيته ، والقاضى أبى يعلى وأتباعه ، وغيرهم ممن سلك مسلك ابن كُلاَّب والأشعرى فى ذلك . ومنهم من يسلك مسلك المعتزلة كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين ، وابن الجوزى ، وغيرهم .

والذين لا يثبتونه أو ينفونه يصرّح كثير منهم بتكفير المجسِّمة ، فمنهم من يقول : من قال : هو جسم فقد كفر ، ومن قال : ليس بجسم فقد ابتدع . ومنهم من يصوِّب من قال : ليس بجسم ، ويكفِّر من يقول بالتجسيم .

وقد حكى الأشعرى فى « المقالات » النفى عن أهل السنة والحديث ، كما حكى عنهم أشياء بموجب ما اعتقده هو من مذهبهم . والسلف والأئمة وأهل الحديث والسنة المحضة من جميع الطوائف لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله . والألفاظ

الجملة المبتدعة لا يثبتونها ولا ينفونها إلا بتبيان معانيها ، فما كان من معانيها موافقًا للكتاب والسنة أثبتوه ، وما كان مخالفًا لذلك نفوه ، فلا يطلقون : هو جسم/ولا جوهر ، ولا يقولون : ليس بجسم ولا جوهر ، كما لا يطلقون إثبات لفظ « الحيِّز » ولا ينفونه .

ص ٤٩٣

وأما قول هذا القائل : « فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجودًا ليس بجسم ، ولا أيضا خيف عليه أن يتطرق ذهنه إلى القول بالجسمية ، وهذه هى حال جمهور الناس » .

فهذا كلام متناقض ، فإنه إذا كان أكثر الناس لا يقدرون أن يتصوروا موجودا ليس بجسم ، فإنهم قطعاً تتطرق أذهانهم – عند سماع هذه الأمور – إلى إثبات الجسمية .

فقوله بعد ذلك : « إن الذين يتطرق إلى أذهانهم من ذلك إثبات الجسمية قليل من الناس » يناقض ما تقدّم .

عود إلى كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » ورد ابن تيمية عليه

قال[١] : « وقد كان الواجب عندى[٢] فى هذه الصفة [٣] قبل أن تصرّح الفرق الضالة بإثباتها[٣] أن يُجرى فيها على منهاج الشرع ، ولا[٤] يُصرّح فيها بنفى ولا إثبات ، ويُجاب من سأل عن ذلك[٥] من الجمهور بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة

(١) أى ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » ، ص ١٧١ .

(٢) مناهج الأدلة : والواجب عندى .

(٣ – ٣) : فى نسخة (أ) فقط ، وفيها : أن يصرّح .

(٤) مناهج الأدلة : فلا .

(٥) مناهج الأدلة : فى ذلك .

الشورى : ١١] ، وينهى عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة [١] معان :
أحدها : أن إدراك هذا المعنى – [٢] أعنى أنه ليس بجسم الذى هو الحق [٢] – ليس قريبا [٣] من المعروف بنفسه برتبة واحدة ، ولا رتبتين ، ولا ثلاث .

وأنت تتبين [٤] ذلك من الطرق [٥] التى سلكها المتكلمون فى ذلك ، فإنهم قالوا : إن الدليل على أنه ليس بجسم : أنه قد تبيّن أن كل جسم محدَث ، وإذا سئلوا عن الطريق التى يوقف منها [٦] على أن كل جسم محدَث ، سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرنا [٧] من حدوث الأعراض ، وأن ما لا يعرى [٨] عن الحوادث حادث ، وقد تبين لك من قولنا أن [٩] هذه الطريقة ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان فى طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها ، فإن [١٠] ما يضعه هؤلاء القوم من أنه سبحانه ذات وصفات [١١] زائدة على الذات ، يوجبون بذلك أنه جسم ، أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث [١٢] عنه ، فهذا

(١) فى الأصل : لثلاث ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٢ – ٢) : فى نسخة (أ) فقط ، وأثبته المحقق فى ذيل الصفحة .
(٣) مناهج الأدلة : ليس هو قريبا .
(٤) فى الأصل : تبين . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٥) مناهج الأدلة : الطريق .
(٦) مناهج الأدلة : التى منها يوقف .
(٧) مناهج الأدلة : التى ذكرناها .
(٨) مناهج الأدلة : ما لا يتعرى .
(٩) مناهج الأدلة : إن .
(١٠) مناهج الأدلة : وأيضا فإن . .
(١١) فى الأصل : ذات صفات . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(١٢) فى الأصل : الحلول . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

هو السبب الأول فى أن لم يصرّح الشرع بأنه[١] ليس بجسم بيّن[٢] » .

قال[٣] : « فلذلك أضرب الإمام المهدى عن هذا الدليل ، إذ كان لا يرضى الخواص ولا يقنع الجمهور ، وسلك طريقا عجيبا مشتركا للصنفين جميعا . وهذا من خواصه فى العلم ، لا يُعلم أحد ممن سلكه قبل ذلك ، وهو طريق إثبات المِثْلية بين الأجسام ، التى هى المساواة فى جميع الخواص ، فخاصة فى تماثل قوتها فى التناهى ، أعنى كل جسم قوته متناهية ، وفى تماثلها فى التركيب ، وذلك أن من هاتين/الجهتين ص ٤٩٤ افتقرت الأجسام إلى الفاعل . أما افتقارها من جهة التركيب ، فلأن كل مركّب جائز ، وكل جائز مفتقر إلى الفاعل . وأما افتقارها إلى الفاعل من جهة تناهى قوتها ، فلأن كل متناهى القوة ، إن لم يقدِّر الفاعل الموت له تناهت قوته وفسد ، ولم يمكن فيه أن يبقى طرفة عين . وهو معنى قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] فأنّى[٤] بهذا الترياق الأعظم لهذا الداء العُضال ! » .

قلت : ولقائل أن يقول : إن كان هذا المعلوم حقًّا ، فيمتنع أنه لم يعلمه أحد قبل ابن التومرت ممن هو أعلم بالله وأفضل منه . وإذا كانت تلك الطريق باطلة ، وهذا هو الطريق ولم يسلكه غيره ، فلا يعلمه أحد قبله . وهكذا كل من سلك طريقا فى النفى زعم أنه لم يسلكه غيره ، فإنه يوجب أن ذلك لم يُعلم قبله ، فلا يكون من تقدَّم من خيار هذه الأمة

---

(١) فى الأصل : فى أنه . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٢) بيّن : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) الكلام التالى ليس فى « مناهج الأدلة » المطبوع ، ولم أجده فى نسخة (أ) .

(٤) فى الأصل : فأنا . ولعل الصواب ما أثبته .

معتقدين لهذا النفى ، ولو كان حقًّا لاعتقدوه ، فما ذكره من المدح يعود بنقيض مقصوده .

وأيضا فيقال : القول بتماثل الأجسام والاستدلال بذلك طريق معروفة سلكها المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم . والأشعرى فى كتاب « الإبانة » يقتضى كلامه أنه خالفهم فيها ، فليست طريقا غريبة .

وأيضا فإنه لم يذكر دليلا على تماثلها أصلا . وأما ما ذكره من التركيب وتناهى القوة ، فإن صح كان دليلا بنفسه ، فإنه سبحانه غنىٌّ عن كل ما سواه ، فلا يجوز أن يفتقر إلى فاعل بالضرورة باتفاق العقلاء .

وأيضا فإنه لم يذكر دليلا على تركيب الجسم وتناهى قوته . والمنازع ينفى كلاًّ من الأمرين ، كما قد ذُكر فى موضعه . وأعجب من ذلك تفسير قوله : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥] بهذا المعنى ، فإن فساد هذا أوضح من أن يحتاج إلى بيان .

قال(١) : « وأما السبب الثانى ، فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس(٢) فهو عدم . فإذا قيل لهم : إن ها هنا موجودا ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل ، فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولا سيما إذا قيل : إنه لا داخل العالم ولا خارجه(٣) ، ولا فوق ولا أسفل . ولهذا اعتقدت الطائفة التى

---

(١) بعد كلامه السابق فى « مناهج الأدلة » المطبوع ، ص ١٧١ – ١٧٢ .

(٢) مناهج الأدلة : ولا بمحسوس .

(٣) مناهج الأدلة (ص ١٧٢) : لا خارج العالم ولا داخله .

أثبتت[١] الجسمية فى الطائفة التى نفتها/عنه سبحانه أنها مُلشية[٢] واعتقدت التى نفتها[٣] فى المثبتة أنها مكثّرة[٤] » . ص ٤٩٥

قال[٥] : « وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرّح بنفى الجسمية[٦] ، عرضت من[٧] الشرع شكوك كثيرة مما يُقال فى المعاد وغير ذلك . فمنها ما يعرض من ذلك فى الرؤية التى جاءت بها السنة الثابتة ، وذلك أن الذين صرّحوا بنفيها » – أعنى الجسمية[٨] – « فرقتان : المعتزلة والأشعرية . فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى نفى الرؤية[٩] . وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين ، فعَسُرَ ذلك عليهم،ولجأوا فى الجمع إلى أقاويل سوفسطائية سنرشد إلى الوَهَن الذى فيها عند الكلام فى الرؤية .

ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة فى بادى الرأى عن الخالق سبحانه أنه ليس بجسم ، فترجع الشريعة متشابهة . وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على

---

(١) مناهج الأدلة : الذين أثبتوا (وفى نسخة (أ) : التى أثبتت) .

(٢) مُلشية : كذا فى الأصل وعلى الميم ضمة . وأثبتها الدكتور محمود قاسم رحمه الله بدون ضم الميم ، ولم يشرح معناها . ولم أعرف المقصود ، ولعل الكلمة محرّفة عن « ماشيّة » ويكون المعنى أن الجسمة يتهمون النفاة بأنهم يقولون إن الله « ماشىء » أو ليس بشىء أعنى أنه عدم .

(٣) واعتقد الذين نفوها .

(٤) مكثرة : أى تقول إن وجود الصفات مع الذات يؤدى إلى الكثرة والتركيب .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٢ – ١٧٣ .

(٦) مناهج الأدلة : الجسم .

(٧) مناهج الأدلة : فى .

(٨) عبارة « أعنى الجسمية : توضيح من ابن تيمية وليست فى « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : إلى أن نفوا الرؤية .

أن الوحى نازل عليهم[(١)] من السماء ، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه ، أعنى أن الكتاب العزيز نزل من السماء .

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ ﴾[سورة الدخان : ٣] وانبنى نزول الوحى من السماء على أن الله فى السماء .

وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها ، كما قال تعالى : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾[سورة فاطر : ١٠][(٢)] وقال تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾[سورة المعارج : ٤] .

وبالجملة جميع الأشياء التى تُلزم القائلين بنفى الجهة ، على ما سنذكره بعد عند التكلم[(٣)] فى الجهة .

ومنها أنه إذا صرّح بنفى الجسمية وجب التصريح بنفى الحركة ، وإذا[(٤)] صرّح بنفى هذا عَسُر تصور[(٥)] ما جاء فى صفة الحشر من أن البارى سبحانه يطلع إلى[(٦)] أهل الحشر ، وأنه الذى يلى[(٧)] حسابهم كما قال تبارك وتعالى[(٨)] : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾[سورة الفجر : ٢٢] .

---

(١) مناهج الأدلة : إليهم .
(٢) مناهج الأدلة : (.. الطيب والعمل الصالح) .
(٣) فى الأصل : عند المتكلم ، وهو تحريف . والمثبت فى « مناهج الأدلة » .
(٤) مناهج الأدلة : فإذا .
(٥) تصور : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٦) مناهج الأدلة : البارى يطلع على . .
(٧) مناهج الأدلة : يتولى .
(٨) مناهج الأدلة : كما قال تعالى .

وكذلك[١] يصعب تأويل حديث النزول المشهور ، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر ، مع أن ما جاء فى الحشر متواتر فى الشرع . فيجب أن لا يُصرَّح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر ، فإن تأثيرها فى نفوس الجمهور [إنما هو][٢] إذا حُملت على ظاهرها . وأما إذا أُوِّلت ، فإنه يعود[٣] الأمر فيها إلى أحد أمرين : إما أن يسلط التأويل على هذه وأشباه هذه فى الشريعة ، فتموت[٤] الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة المقصودة [منها][٥] .

وإما أن يُقال فى هذه كلها [: إنها][٦] من المتشابهات ، [٧] فيعود الشرع / كله من المتشابه[٧] ، مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التى احتج بها المؤوِّلون لهذه الأشياء كلها تجدها غير[٨] برهانية ، بل الظواهر الشرعية أقنع منها ، أعنى أن التصديق بها أكثر . وأنت تتبين ذلك [من قولنا][٩] فى البرهان الذى بَنَوْا عليه نفى الجسمية ، وكذلك تتبين[١٠] ذلك فى البرهان الذى بَنَوْا عليه نفى الجهة ، على ما سنقوله بعد » .

ص ٤٩٦

(١) مناهج الأدلة (ص ١٧٣) : وذلك . (وفى نسخة (أ) وطبعه موللر : وكذلك) .

(٢) إنما هو : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : فإنما يؤول . .

(٤) مناهج الأدلة : فتتمزق .

(٥) منها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) إنها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٧ - ٧) : بدلا من هذه العبارات جاء فى « مناهج الأدلة » ما يلى : « وهذا كله إبطال (فى الأصل : بطال) للشريعة ومحو لها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل بذلك بعظيم ما جناه على الشريعة » .

(٨) مناهج الأدلة : تجدها كلها غير . .

(٩) من قولنا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : تبين .

قال[١] : « وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفى هذه الصفة للجمهور ، أنه[٢] لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس ، أعنى الجسمية ، لم يصرِّح الشرع للجمهور بما هى النفس ، فقال فى الكتاب العزيز : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ [سورة الإسراء : ٨٥] وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ، ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل[٣] فى محاجة الكافر حين قال له : ﴿ رَبِّىَ الَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِى وَأُمِيتُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٨] الآية ، لأنه كان يكتفى بأن يقول له : أنت جسم ، والله تعالى[٤] ليس بجسم ، لأن كل جسم محدَث ، كما يقوله[٥] الأشعرية .

وكذلك كان يكتفى بذلك[٦] موسى عليه السلام عند محاجة فرعون فى دعوى[٧] الإلهية . وكذلك كان يكتفى المصطفى[٨] صلى الله عليه وسلم فى أمر الدجّال فى إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدّعيه من الربوبية من

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٣ - ١٧٥ .
(٢) مناهج الأدلة : أن .
(٣) مناهج الأدلة : الخليل صلى الله عليه وسلم .
(٤) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » (ص ١٧٤) .
(٥) مناهج الأدلة : تقول .
(٦) بذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : عند محاجته لفرعون فى دعواه . .
(٨) المصطفى : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

أنه جسم والله تعالى[١] ليس بجسم . بل قال عليه السلام : إن[٢] ربكم ليس بأعور ، واكتفى[٣] بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة ، التى ينتفى عند كل أحد وجودها ببديهة العقل فى البارى سبحانه .

[٤] وكذلك كان يكتفى بنفى الجسمية[٥] فى عجل بنى إسرائيل[٤]

فهذه كلها – كما تراه – بدع حادثة فى الإسلام ، هى السبب فيما عرض فيه من الفرق التى أنبأ المصطفى صلى الله عليه وسلم أنه[٦] ستفترق أمته إليها .

فإن قال قائل : فإذا لم يصرح الشرع للجمهور بأنه جسم[٧] ولا بأنه غير جسم ، فما عسى أن يُجابوا فى جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعى للإنسان ، وليس يقدر أن ينفكّ عنه . ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم فى موجود وقع الاعتراف به : لا[٨] ماهية له ، لأن ما لا ماهية له لا ذات له .

قلنا : الواجب[٩] فى ذلك أن يُجابوا بجواب الشرع ، فيقال لهم :

---

(١) تعالى : ليست فى « مناهج الأدلة » .
(٢) مناهج الأدلة : .. السلام فى إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدّعيه من الربوبية : إن . . .
(٣) مناهج الأدلة : فاكتفى .
(٤ – ٤) : فى ذيل « مناهج الأدلة » من نسخة (أ) .
(٥) فى الأصل : يكتفى يفتنتها ، وهو تحريف . والمثبت من نسخة (أ) .
(٦) مناهج الأدلة : التى أنبأ المصطفى أنها . .
(٧) مناهج الأدلة : لا بأنه جسم .
(٨) مناهج الأدلة : أنه لا . . .
(٩) مناهج الأدلة : الجواب . .

إنه نور ، فإنه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه[(١)] ، على جهة ما يوصف الشئ بالصفة/ التى هى ذاته ، فقال تعالى : ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ ﴾ الآية[(٢)] [سورة النور : ٣٥] ، وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت عنه[(٣)] ، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ فقال : نور أنَّى[(٤)] أراه[(٥)] .

ص ٤٩٧

وفى حديث الإسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشيَ السدرة من النور ما حجب بصره من[(٦)] النظر إليها أو إليه[(٧)] .

---

(١) مناهج الأدلة : فى كتابه العزيز .

(٢) كلمتا « مثل نوره » فى الآية الكريمة ليستا فى « مناهج الأدلة » وكذلك كلمة « الآية » .

(٣) عنه : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : قال : نورانى . .

(٥) سبق الكلام على حديث أبى ذر رضى الله عنه الذى جاء فى مسلم ١/١٦١ (كتاب الإيمان ، باب قوله عليه السلام : نور أنّى أراه ، وفى قوله : رأيت نورا) فى : جـ ١ ، ص ١٠٦ ، ت ٢ .

(٦) مناهج الأدلة : عن .

(٧) مناهج الأدلة : وإليه سبحانه . وقد بحثت طويلا عن هذه الألفاظ فى الأحاديث التى تكلمت عن الإسراء فلم أجدها ، ولكنى وجدت فى سنن الترمذى ٥/١١٩ (كتاب التفسير ، سورة الكوثر) عن أنس رضى الله عنه قال:قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بينا أنا أسير فى الجنة . . الحديث وفيه : ثم رفعت لى سدرة المنتهى فرأيت عندها نوراً عظيما . وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح . وفى « الدر المنثور » للسيوطى ٦/١٢٤ – ١٢٥ : « وأخرج البيهقى فى الأسماء والصفات وضعفه من طريق عكرمة عن ابن عباس أنه سئل : هل رأى محمد ربه ؟ قال : نعم رآه كأن قدميه على خضرة ، دونه ستر من لؤلؤ . فقلت : يا أبا عباس ، أليس الله يقول : لا تدركه الأبصار ؟ قال : لا أم لك ، ذاك نوره الذى هو نوره ، إذا تجلى بنوره لا يدركه شىء » . وهذا الخبر فى الأسماء والصفات للبيهقى ص ٤٤٤ وقال بعده البيهقى : « إبراهيم بن الحكم بن أبان ضعيف فى الرواية ، ضعفه يحيى بن معين وغيره » . وذكر البيهقى فى نفس المرجع (ص ٤٣٧) : « وفى حديث قتادة عن الحسن البصرى فى قوله ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى) قال : عبده جبريل عليه السلام ، أوحى الله تعالى =

وفى كتاب مسلم : إن لله حجابا من نور لو كشفه لأحرقت[(١)] سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره[(٢)] .

قال[(٣)] : « وفى بعض روايات الحديث : سبعين حجابا من نور[(٤)] .

فينبغى أن يعلم[(٥)] أن هذا المثال هو[(٦)] شديد المناسبة للخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الأفهام[(٧)] ، مع أنه ليس بجسم ، والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس ، [والمعدوم عندهم هو غير المحسوس][(٨)] . والنور لما كان هو[(٩)] أشرف المحسوسات[(١٠)] ، وجب أن يمثل لهم به أشرف الموجودات » .

إلى جبريل ، ورأى النبى صلى الله عليه وسلم الحجاب ، وهذا يدل على أنه ذهب فى تفسير الآية إلى معنى ما تقدم ذكره ، وأن الله تعالى أوحى إلى جبريل عليه السلام ما أوحى ، ثم جبريل عليه السلام ألقاه إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، ورأى محمد صلى الله عليه وسلم الحجاب ، يريد — والله أعلم — ما رُوى فى بعض الأخبار من رؤيته النور الأعظم ، ودونه الحجاب : رفرف الدر والياقوت » .

(١) مناهج الأدلة (ص ١٧٥) : لو كشف لاحترقت .

(٢) الحديث عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه فى : مسلم ١٦١/١ — ١٦٢ (كتاب الإيمان ، باب فى قوله عليه السلام : إن الله لا ينام ، وفى قوله : حجابه النور . . .) وأول الحديث : إن الله عز وجل لا ينام . . الحديث وفيه : حجابه النور (وفى رواية أبى بكر : النار) لو كشفه لأحرقت سبحات وجه ما انتهى إليه بصره من خلقه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٥ .

(٤) لم أجد هذه الروايات .

(٥) مناهج الأدلة : وينبغى أن تعلم .

(٦) هو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٧) فى الأصل : الأوهام . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٨) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبته من « مناهج الأدلة » .

(٩) هو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : الموجودات .

فيقال : هذا الرجل يرى رأى ابن سينا ونحوه من المتفلسفة والباطنية ، الذين يقولون : إن الرسل أظهرت للناس فى الإيمان بالله واليوم الآخر خلاف ما هو الأمر عليه فى نفسه ، لينتفع الجمهور بذلك ، إذ كانت الحقيقة لو أُظهرت لهم لما فُهم منها إلا التعطيل ، فخيَّلوا ومثَّلوا لهم ما يناسب الحقيقة نوع مناسبة ، على وجه ينتفعون به . وأبو حامد فى مواضع يرى هذا الرأى ، ونهيه عن التأويل فى « إلجام العوام » و« التفرقة بين الإيمان والزندقة » مبنى على هذا الأصل ، وهؤلاء يرون إقرار النصوص على ظواهرها هو المصلحة التى يجب حمل الناس عليها ، مع اعتقادهم أن الأنبياء لم يبيّنوا الحق ، ولم يورّثوا علمًا ينبغى للعلماء معرفته ، وإنما المورَّث عندهم للعلم الحقيقى هم الجهمية والدهرية ، ونحوهم من حزب التعطيل والجحود .

وما ذكره هذا فى النور أخذه من « مشكاة » أبى حامد[1] وقد دخل معهم فى هذا طوائف ممن راج عليهم هذا الإلحاد فى أسماء الله وآياته ، من أعيان الفقهاء والعبَّاد .

وكل من اعتقد نفى ما أثبته الرسول حصل فى نوع من الإلحاد بحسب ذلك . وهؤلاء كثيرون فى المتأخرين ، قليلون فى السلف . ومن تدبر كلام كثير من مفسِّرى القرآن ، وشارحى الحديث ، ومصنِّفى العقائد النافية والكلام ، وجد فيه من هذا ما يتبين له به حقيقة الأمر .

وقوله فى النور : « إنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك

---

(١) أى كتاب « مشكاة الأنوار » .

الأفهام[١] ، مع أنه ليس بجسم » / تناقض من وجهين : أحدهما : أن ص ٤٩٨
المحسوس الذى يحسّه الناس ليس إلا جسما أو عَرَضا فى جسم . والثانى :
أن النور الذى يعرفونه ليس إلا جسما أو عرضا فى جسم ، وذلك كنور
المصابيح ونحوها .

فإنه إما أن يُراد به نفس النور الخارج من ذبالة المصباح فذلك نار ،
والنار جسم . وإما أن يُراد به ما يصير على ما يلاقيه من الأرض
والجدران والهواء من الضوء ، فذلك عَرَض قائم بغيره .

وكذلك الشمس والقمر ، إن أُريد بالنور نفس ذات واحد منهما ،
كقوله : ﴿ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً ﴾[سورة يونس : ٥] ،
فالقمر جسم . وإن أُريد بالنور ما على الأرض والهواء من ضوء ذلك ،
فذلك عَرَض ، فلا يعرف الناس نورًا إلا هذا وهذا .

وأيضا فإذا كان السؤال بما هو طبيعى للإنسان لا يقدر أن ينفكّ
عنه ، ولا يقنع الإقناع فى جواب هذا السؤال بعد الاعتراف بوجود
المسئول عنه ، بأن يُقال : لا ما هية له لأن ما لا ماهية له لا ذات له ،
فلا يقع الإقناع بجواب ليس مطابقا للحقيقة .

وبتقدير أن لا يكون هو فى نفسه نورًا ، يكون الجواب غير مطابق
للحقيقة . وحينئذ فالجواب المطابق للحق ، مع الإعراض عن ذكر
الحقيقة ، أحسن من هذا ، كما تقوله طائفة من الناس فى جواب موسى
لفرعون لما سأله بقوله : ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ

(١) فى الأصل : الأوهام . وسبقت الكلمة ورجحت ما فى « مناهج الأدلة » وهو : الأفهام .

والْأَرْضِ وَمَا بيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ مُّوقِنِينَ ﴾[سورة الشعراء : ٢٣ ، ٢٤] . قالوا : لما سأله عن الماهية ، والمسئول عنه لا ماهية له ، عدل إلى ما يصلح الجواب به .

فقول هؤلاء ، مع أنه خطأ ، أقرب من أن يجاب عن الماهية بما ليس مطابقا للحق . وإنما كان قول هؤلاء خطأ ، لأن فرعون لم يسأل موسى سؤال مستفهم طالب للعلم بماهية المسئول عنه ، حتى يجاب جواب المستفهم السائل ، كما ذكره الناس فى جواب السؤال بما هو . ولكن هذا استفهام إنكار ونفى وجحود للمسئول عنه ، فإن فرعون كان مظهرًا لجحد الصانع .

ولهذا قال : ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى ﴾[سورة القصص : ٣٨] وقال : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ ﴾[سورة النازعات : ٢٤] وقال : ﴿ يَا هَامَانُ ابْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّى أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَٰوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا ﴾[سورة غافر : ٣٦ ، ٣٧] فلما قال له موسى : ﴿ إِنِّى رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾[سورة الأعراف : ١٠٤] تكلم بما هو جحد ونفى وإنكار لمسمَّى رب العالمين . فقال : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾[سورة الشعراء : ٢٣].كما لو ادّعى على أحد مدعٍ أن هذا ولدك أو شريكك فى المال ، أو أعطاك هذا المال ، ونحو ذلك . فقال : من هو ولدى ؟ ومن هو شريكى ؟ ومن هو الذى أعطانى ؟ فإنه يقول ذلك على سبيل الإنكار والجحد ، لا على سبيل الاستعلام والاستفهام . فإذا كان منكرًا للحق أُجيب بما يُقيم الحجة عليه ،/فيقال له : هذا الذى ولدته امرأتك فلانة ، أو الذى اشتريت أنت وهو المال الفلانى ، أو هو

ص ٤٩٩

الذى أقررت له بذلك ، وأشهدت به عليك فلانا وفلانا ، ونحو ذلك .

ولهذا أجابه موسى بما فيه تقرير لما أنكره وتثبيت له ، فقال :﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ [سورة الشعراء : ٢٤]،وقال : ﴿ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾[سورة الشعراء : ٢٦] وذلك لأن العلم بثبوت هذا الرب أمر مستقر فى الفطر ، مغروز فى القلوب .

يبين هذا أن السؤال عن ماهية الشيء الثابتة فى الخارج يكون بعد الاعتراف بوجوده . أما ما يكون مجحودا منتفيا فى نفس الأمر ، فلا ماهية له فى الخارج حتى يُسأل عنها ، ولكن قد يُسأل المسئول عن تصوير ما يقوله ، وإن لم تكن له حقيقته فى الخارج .

أما إذا ادّعى شيئا فى الخارج ، والمدَّعى ينكر وجوده ، فإنه لا يطلب منه أن يعرّفه ماهية [ما][1] لا حقيقة له ، بل يسأله على طريق إنكار ذلك ، لا على طريق الاستعلام عن ذلك .

وإذا كان المسئول عنه مما لا وجود له طولب بتمييزه وتعريفه ، حتى يبيِّن له أنه لا وجود له ، وأنك تدّعى ثبوت ما ليس بثابت ، كما يقال لمن يدّعى أن هنا جبلا من ياقوت أو بحرًا من زئبق ، أين هو؟ وكيف هو؟ وكما يقال لمن يدّعى وجود المنتظر المعصوم الداخل إلى سرداب سامرّا : بماذا يُعرف ؟ وكم كان عمره حين دخل ؟ وماذا الذى يمنعه من الظهور ؟ ونحو ذلك من المسائل التى يُبين بها عدم المسئول عنه ، أو عدم ما أثبته المسئول له .

---

(١) ما : ساقطة من الأصل ، وإثباتها يقتضيه سياق الكلام .

وهذا فى القرآن كثير ، كقوله تعالى : ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ [سورة الأعراف : ١٩٥] .

وقوله تعالى : ﴿ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس : ١٨] .

وقوله : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى ﴾ [سورة النجم : ١٩ — ٢١] .

ومنه قولهم : ﴿ أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ﴾ [سورة الفرقان : ٤١] .

وقول الكفار : ﴿ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴾ [سورة الصافات : ١٦ ، ١٧] .

وإذا كان المسئول عنه موجودا ، كان الجواب بما يدل على وجوده . فلهذا أجاب موسى للمنكرين بما يدل على إثبات الصانع سبحانه ، فإن افتقار السمٰوات والأرض وما بينهما ، والمشرق والمغرب ، والموجودين وآثارهم ، إلى الصانع ؛واستقرار ذلك فى فِطَرهم — أمر لا يمكن إنكاره إلا عنادًا . كما قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [سورة النمل : ١٤] .

ط ٥٠٠ وذكر موسى عليه السلام السمٰوات/ والأرض ، والليل والنهار ، والأولين والآخرين ، فذكر الأعلى والأسفل ، والمتيامن والمتياسر ، والمتقدم والمتأخر . وهذه هى الجهات الست للإنسان ، وذكر التقدم

والتأخر بالزمان ، بعد أن ذكر التقدم والتأخر بالمكان ، فإن المكان دخل في السمٰوات والأرض ، والمشرق والمغرب . وذكر موسى خلق الإنسان ، بعد أن ذكر الخلق العام .

كما في قوله : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾[سورة العلق : ١ ، ٢] . وكما في قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾[سورة فصلت : ٥٣]

فإذا كان المسئول عنه بما هو ، لابد أن تكون له ذات هي ماهيته ، كان الجواب عنها بما يمكن من التعريف ، فإن أمكن أن يُعرف[١] بعينه قيل : هذا هو ، أو هو فلان بن فلان ، ونحو ذلك ممّا يميزه عند السائل ، ويوجب معرفته بعينه بالإحساس ، لكن معرفة عينه لم تحصل هنا بمجرد كلام المتكلم ، بل بالإحساس به ، وإن لم يمكن معرفته بعينه عرف بنظيره ، ولا يكون له نظير من كل وجه ، فإنه لو كان له نظير من كل وجه ، لم يكن المجهول إلا عينه . وإذا كان المطلوب معرفة عينه لم يحصل الجواب بالنظير ، وإنما يعرف بالنظير نوعه ، فلا يجاب بالنظير ، إلا إذا كان السؤال عن معرفة نوعه . وحينئذ فتحصل المعرفة به بحسب مماثلة ذلك النظير[٢] له ، لأجل القدر المشترك الذى بين المتماثلَيْن .

كمن سئل عن الخمر ، فقال : شراب مسكِر فلا بد أن يكون السائل يعرف الشرب ويعرف السكر ، ولكن لم يعرف نوع سكر الخمر ، بل عرف مثلا سكر الغضب والعشق والحزن ، وعرف زوال العقل

(١) في الأصل : تعرف .

(٢) في الأصل : النظر ، وهو تحريف .

بالجنون والبنج ، فلو سأل عن السكر ، قيل له : لذة مع زوال الحزن . فقولنا : لذة ، يخرج سكر الغضب والحزن ، فإنه ألم ، بخلاف سكر العشق . ولكن ليس هذا مثل هذا ، فلا يمكن تعريفُهُ ذلك إلا بالقدر المشترك بين هذه اللذة وسائر اللذات ، وبالقدر المشترك بين زوال العقل بهذا السبب وغيره من الأسباب . ثم إذا انضم إلى ذلك أنه شراب يميّز المسئول عنه عن غيره .

ولهذا كان حقيقة الأمر أن الحدود المقولة فى جواب « ما هو » إنما يحصل بها التمييز بين المحدود وغيره . وأما نفس تصور حقيقته ، فذاك لا يحصل بالقول والكلام ، لا على وجه التحديد ولا غيره ؛ بل بإدراك النفس المحدودة .

فالسائل إذا سأل عن الربّ ما هو ، أمكن أن يُجاب بأجوبة تميزه عمّا سواه/سبحانه ، بحيث لا يشركه غيره فى الجواب ، ويمكن أن يُذكر من الأمور المشتركة بحسب إدراك السائل ما يحصل به من المعرفة ما يشاء الله .

ص ٥٠١

وأما معرفة كنه الذات ، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام ، ليس لأنه لا كنه لها ، لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات

فإذا قيل : هو نورٌ ، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته نورًا . كما إذا قيل : هو حى ، أو عالم أو قادر ، أو موجود . لكن ليس هو مثل شىء من الأنوار المخلوقة ، كما أنه ليس مثل شىء من الأحياء العالمين المخلوقين ، ولاشىء من الموجودات المخلوقة .

ولكن لولا القدر المشترك لما كان فى الكلام فائدة . ثم القدر المميّز يحصل بالإضافة ، فيُعلم أنه نور ليس كالأنوار ، موجود ليس كالموجودين ، حيّ لا كالأحياء .

وهذا الجواب هو جواب أهل التحقيق من المثبتين الذين ينفون علم العباد بماهيته وكيفيته ، ويقولون : لا تجرى ماهيته فى مقال ، ولا تخطر كيفيته ببال . ويقولون : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . ويقولون : حُجب الخلق عن معرفة ماهيته ، ونحو ذلك .

وأما من نفى ثبوت هذه الأمور فى نفس الأمر ، فقال : لا ماهية له فتجرى فى مقال ، ولا كيفية له فتخطر ببال . كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ، ومن اتّبعهم من الأشعرية ، وغيرهم من أصحاب الفقهاء الأربعة - فهؤلاء هم الذين خرجوا عن الجواب الطبيعى ، وأرادوا تغيير الفطرة الإنسانية ، كما غيّروا النصوص الشرعية . وإنما الكمال بالفطرة المكمَّلة بالشرعة المنزَّلة . والرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها ، لا بتغيير[1] الفطرة وتحويلها .

ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يُجاب عن سؤال السائل بما هو ، بما يجاب إذا سُئل عن الأنواع ، فإن الله لا مِثل له سبحانه . وإذا كان المخلوق الذى انحصر نوعه فى شخصه ، كالشمس مثلا لا يمكن ذلك فيها ، فالخالق سبحانه أوْلى بذلك .

وإذا كان تعريف عين الشىء لا يمكن إلا بمعرفته أو معرفة نظيره ،

---

(١) فى الأصل : بتغير ، وهو تحريف.

والله لا نظير له ، امتنع أن يُعرف إلا بما تعرف به الأعيان من المعارف الخاصة بالمعروف باطنا وظاهرا ، كما يهدى إليه به عباده المؤمنين من الإيمان به فى الدنيا ، وكما يتجلى لهم فى الدار الآخرة .

وهذه المعرفة تطابق ما سمعوه ، مما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيتطابق الإيمان والقرآن ، ويتوافق البرهان/والعيان .

ص ٥٠٢

والله سبحانه فطر عباده على الإقرار به فطرة تختص به ، ليست كلية مشتركة بينه وبين غيره ، كما جعل فى الإبصار قوة تُرى بها الشمس بخصوصها ، لا تُعرف الشمس معرفة مشتركة .

كما يقال فى حدها : كوكب يطلع نهارا . بل معرفة الناس للشمس أعظم من معرفتهم لغيرها من أعيان الكواكب ولنوع الكواكب ، لو كانت الشمس من نوع الكواكب ، فكيف إذا لم تكن من نوعها ؟

ولهذا كانت الدلائل على الخالق آيات له . والآية تختص بما هى آية عليه ، ليست قياسا كليا يدل على معنى مشترك عام ، بل تدل على معيّن موجود متميز عن غيره .

والأدلة القياسية الكلية التى يخصها باسم البرهان أهل المنطق ونحوهم ، لا تدل إلا على أمر كلى . كقولنا : الإنسان محدَث ، وكل محدَث فله محدِث : ينتظم قضيتين كليتين . فقول القائل : الإنسان محدَث ، يعم كل إنسان ، وعلمه بحدوث الإنسان المعيّن كعلمه بحدوث الإنسان الآخر ، ليس علمه بهذه القضية الكلية أكمل من علمه بالواحد المعيّن ، إلا أنه قد يجهل الإنسان حكم المعيّن ، فيستدل عليه بنظيره .

وكذلك قول القائل : كل محدَث فله محدِث ، فما من محدَث يعلم حدوثه إلا وهو يعلم أن له محدِثا ، كما أنه يعلم أن المحدَث الآخر محدَثا ، ثم إذا علم أن للمحدَث محدِثا ، فهذا علمٌ مطلق كلىٌّ ، ليس فيه معرفة بمعيّن ، وليس هذا معرفة بالله تعالى .

وأما الآية فهى مختصة به ، لا يشركه فيها غيره ، فالإنسان ، وغيره من الآيات ، تدل على عينه نفسه ، لا تدل على نوعٍ مطلق ، إذ الدليل مستلزم للمدلول ، وهذه الأدلة مستلزمة لعينه لافتقارها إليه ، ليست مستلزمة لأمر مطلق كلى ، إذا المطلق الكلى لا وجود له فى الخارج .

لكن المستدل قد لا يعلم ابتداء استلزامها لنفسه ، بل يعرف المشترك أولا ، ثم المختص ثانيا ، كمن يرى شخصا من بعيد ، فيعلم أنه جسم ، ثم يراه متحركا إليه ، فيعلم أنه حيوان ، ثم يراه منتصبا ، فيعلم أنه إنسان ، ثم يراه فيعلم أنه زيد مثلا ، فكان علمه بعينه بحسب أدلته .

والرب تعالى متميّز عن غيره بجميع خصائصه . والناس تكلموا فى أخص وصفه . فقال من قال من المعتزلة : « هو القِدَم » . وقال الأشعرى وغيره : « هو القدرة على الاختراع » . وقال من قال/من الفلاسفة : « هو وجوب الوجود » . ص ٥٠٣

والتحقيق أن كل وصف من هذه الأوصاف فهو من خواصه . ومن خواصه أنه بكل شىء عليم ، وأنه على كل شىء قدير ، وأنه الله الذى لا إلٰه إلا هو ، وأنه الرحمٰن الرحيم .

وكل اسم لا يسمى به غيره : كالله ، والقديم الأزلى ، ورب العالمين ، ومالك يوم الدين ، ونحو ذلك — فمعناه من خصائصه .

والاسم الذى يسمّى به غيره ، وهو عند الإطلاق ينصرف إليه : كالملِك ، والعزيز ، والحليم – يختص بكماله وإطلاقه ، فلا يشركه فى ذلك غيره .

والاسم الذى يسمّى به غيره ولا ينصرف إطلاقه إليه : كالموجود ، والمتكلم ، والمريد – يختص أيضا بكماله ، وإن لم يختص بإطلاقه .

ومن المعلوم أن الأسماء التى يختص بها بكل حال ، أو عند الإطلاق ، أو تنصرف إليه بالنية يجب أن يعلم المتكلم بها اختصاصه بها[1] ، وإلا لم يخصه بها . وتخصيصه بها مستلزم لمعرفة ما يختص به ويمتاز به غيره ، فلا بد أن يكون فى القلوب من المعرفة ما يختص به ، ويمتاز به عن غيره .

وهذه المعرفة لا تكون بقياس كلىّ مدلوله معنى كلى ، إذ الكلى لا تخصيص فيه ، بل قد يحصل عن قياسين ، مثل أن يعلم أن كل محدَث له محدِث ، وأن المحدِث للمحدَثات ليس هو شيئا من هذا العالم ، ولا يكون اثنين ، فيعلم أنه واحدٌ خارج عن العالم ، ومع هذا فإشارة القلوب إلى عينه خارجة عن موجب قياس الكلى .

وهكذا سائر المعلومات لا يمكن أن تُعلم بمجرد القياس الكلى غير معيّنة فى الخارج . وقد بُسط الكلام على هذا فى موضعه .

ولهذا إذا ذُكر الله توجهت القلوب إليه سبحانه ، لما فى الفطرة من معرفته أبلغ مما تُوَجَّهُ إلى معيّن غيره إذا ذكر . فإذا قيل : الشمس – أو

---

(١) فى الأصل : به ، وهو خطأ .

الهلال – توجهت القلوب إلى ما عرفته من ذلك . وتوجهها إلى ما عرفته من الخالق أكمل .

وهذا أمر مغروز فيها ، قد فُطرت عليه . وآياته دوالٌّ وشواهدُ . وهى كما قال تعالى : ﴿ تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴾[سورة قٓ : ٨] ، فهى تبَصِّر الجاهل ، وتُذكِّر الغافل .

قال ابن رشد[١] : « وهٰهنا[٢] سبب آخر وجب أن يُسمّى به نورا . وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين فى العلم عند النظر إليه بالعقل هى[٣] حال الإبصار عند النظر إلى الشمس ، بل حال عيون الخفافيش ، فكان هذا الصنف[٤] لائقا عند الصنفين من الناس[٥] » .

/ **قلت** : ولقائل أن يقول : هذا الكلام يناسب حال أهل الحَيْرة والضلال ، الذين حارت عقولهم فيه فلم تعرفه ، كما يحار البصر فى الشمس فلا يراها ، فقد مثَّله بالنور عند الجمهور ، لكونه هو الذى يُرى ، وعند العلماء لكونه لا يُرى ، فاقتضى هذا أن الجمهور لهم به معرفة ، وأن العلماء لا يعرفونه . ص ٥٠٤

وهذا حقيقة كلام هؤلاء ، فإنهم يجعلون ما أظهره الله من أسمائه وصفاته لتعريف الجمهور ، إذ لا يمكن إلا ذلك . وهو عندهم فى

(١) بعد كلامه السابق إيراده ، فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٧٥ .
(٢) مناهج الأدلة : وهٰهنا أيضا . . .
(٣) فى الأصل : فى .
(٤) مناهج الأدلة : وكان هذا الوصف .
(٥) مناهج الأدلة : من الناس وحقًّا .

الباطن ليس كذلك ، بل موصوف بالسلوب التى لا يحصل منها إلا الجهل والحيرة والضلالة . ومنتهاهم أن يثبتوا وجودا مطلقًا لا حقيقة له إلا فى الذهن لا فى الخارج .

وهذا منتهى هؤلاء المتفلسفة ، ومن سلك سبيلهم من المتصوفة : أهل الوحدة والحلول والاتحاد ، ومن ضاهاهم من أصناف أهل الإلحاد .

وأصل ضلال هؤلاء أنهم لم يثبتوا وجودًا للرب مباينا للمخلوقات ، متميزا عنها ، بل اعتقدوا أن هذا منتفٍ ، لكونه يقتضى ما هو منتفٍ عندهم من التحيز والجهة .

قال[١] : « وأيضا فإن الله تبارك وتعالى[٢] ، لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ، أعنى أنه سبب وجود الألوان [بالفعل][٣] وسبب رؤيتنا لها ، فبالحق[٤] ما سمَّى الله[٥] نفسه نورا . وإذا قيل : إنه نور ، لم يعرض شك فى الرؤية التى جاءت فى المعاد[٦] » .

قلت : هذا الرجل سلك مسلك صاحب « مشكاة الأنوار » ، فإن ذلك الكتاب موضوع على قواعد هؤلاء المتفلسفة . وابن رشد هذا يمدح

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٧٥ .

(٢) مناهج الأدلة : سبحانه وتعالى .

(٣) بالفعل : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) فى الأصل : فالحق . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى .

(٦) مناهج الأدلة : الميعاد .

كلامه فى « مشكاة الأنوار » وما كان مثله مما وافق فيه الفلاسفة .

والمسلمون يقدحون فى كلامه الذى وافق فيه الفلاسفة ، ويمدحون من كلامه ما وافق فيه المسلمين وناقض به الفلاسفة ، فما يمدحه به أهل العلم والإيمان ، يذمه به هذا وأمثاله ، وينشد[1] :

يومًا يَمَانٍ إذا ما جئتُ ذا يَمَنٍ   وإن لَقِيتُ مَعَدِّيًّا فعَدْنَانِ[2]

وما يمدحه به أهل العلم والإيمان ، يذمه به هؤلاء . وقد ذكر فى « مشكاة الأنوار » ما يناسب ما ذكره هذا فى النور . ومن هنا دخل الملحدون من الاتحادية ، الذين قالوا بوحدة الوجود ، وقالوا : إن الخلق مجالٍ[3] ومظاهر ، لأن وجود الحق ظهر فيها وتجلَّى ، فجعلوا نفس وجوده هو نفس ظهوره وتجلّيه .

ومن المعلوم أن الشيء يكون موجودا فى نفسه ، ثم يظهر ويتجلّى تارة ، ويحتجب أخرى ، سواء كان تجلّيه لوجود سبب الرؤية فى الرائى ، كالأعمى/إذا صار بصيرًا ، أو لزوال المانع فى الظاهر ، كالحُجُب المانعة ، أو لهما جميعا . ص ٥٠٥

وهؤلاء جعلوا وجود الحق فى المخلوقات ، هو نفس ظهوره وتجليه فيها ، وسموها مجاليَ ومظاهر ، وذلك لأن حقيقة قولهم : إنه ليس موجودًا فى الخارج ، ولكنهم يظنون أنهم يعتقدونه موجودًا فى الخارج ،

---

(١) أى وينشد ابن رشد فى الغزالى .

(٢) البيت لعمران بن حطّان الخارجى كتبه لعبد الملك بن مروان ، وذكره المبرد فى « الكامل » ٢/١١٠ (ط . التجارية ، ١٣٦٥ هـ) ، وفيه : إذا لاقيتُ . والبيت من بحر البسيط .

(٣) فى الأصل : مجالى .

فإذا شاهدوا الوجود السارى فى الكائنات ، ظهر لهم هذا الوجود وهم يظنونه الله ، فسمّوها مظاهر ومجالِيَ ، لأنها أظهرت لهم ما ظنوا أنه الله .

ولو أنهم جعلوها آيات أُظهرت لهم وبيَّنت ما دلت عليه من وجوده وعلمه وقدرته ورحمته وحكمته ، مع علمهم بأن وجوده مباين لوجودها - لكانوا مهتدين .

وما ذكره هذا الرجل موافقًا فيه لصاحب « المشكاة » أن النور سبب وجود الألوان ، وسبب إدراكنا لها ، كما أن الله سبب وجود الموجودات ، وسبب معرفتنا بها - ليس بمستقيم ، فإن الألوان موجودة فى نفسها ، سواء أدركناها أو لم ندركها[1] ، وهى فى نفسها مستغنية عن النور ، ولكن النور شرط فى إدراكنا لها ، لا فى وجودها .

وليس المخلوق مع الخالق كذلك ، بل الخالق هو المبدِع لأعيان الموجودات ، وليس هو معها كالشرط مع المشروط ، ونحو ذلك مما يقتضيه كلام هذا الرجل فى « تهافت التهافت » وكلام أمثاله من هؤلاء المتفلسفة الاتحادية وغيرهم ، الذين يجعلونه مع الموجودات كالمادة مع الصورة ، وكالصورة مع المادة ، كالكلى مع الجزئى ، كالجنس مع النوع ، أو النوع مع الشخص ، ونحو ذلك من التمثلات التى يقتضى أنه مفتقر إليها ، وهى مفتقرة إليه ، وكل منهما مع الآخر ، كالشرط مع المشروط ، كما قد صرّح بذلك صاحب « الفصوص » وغيره .

بل هو سبحانه الغنى بنفسه عن كل ما سواه من كل وجه ، وكل ما

---

(١) فى الأصل : نذكرها ، وهو تحريف

سواه مفتقر إليه من كل وجه ، وليس شيء أفقر إلى شيء من المخلوق إلى الخالق ، ولا شيء أغنى عن شيء من الخالق عن المخلوق ، ولا يشبه فقر الخلق إليه وغناه عنهم شيء من أنواع الفقر والغنى .

وإذا قلنا : كالمفعول مع الفاعل ، والمصنوع مع الصانع . والمبدِع مع المبدَع ، أو كالمعلول مع العلة ، والموجِب مع الموجَب ، ونحو ذلك – فكل ذلك تقريب فيه قصور وتقَصير منا ، إذ ليس فى الموجودات ما هو مع غيره كالمخلوق مع الخالق ، ولا فى الوجود مفعول له فاعل واحد له يستغنى به ، ولا معلول له علة واحدة تستغنى به فى الوجود [1] .

/ بل كل ما فى الوجود مما يظن أنه مفعول أو معلول لشيء من المخلوقات ، فإن غايته إذا كان فاعلاً وعلةً ، أن يكون محتاجا إليه من وجهٍ دون وجه وهو محتاج إلى غيره من وجهٍ آخر ، وهو فاعل وعلة له من وجهٍ دون وجه . وأما أن يكون فى الموجودات ما هو مفتقر إلى فاعلٍ أو علة ، كافتقار المخلوقات إلى الخالق فلا . ص ٥٠٦

وهذا من أسباب ضلال هؤلاء ، فإنهم ضلّوا فى قياسهم الخالق ، الذى ليس كمثله شيء ، على المخلوقات ، فيجعلون حال المخلوقات معه ، كحال مفعولات العباد معهم ، لاسيما وفيهم من يكون قوله شرًّا من ذلك .

ومن هذا الباب قول من جعل المعدوم شيئا ثابتا فى الخارج ،

(١) فى الأصل : تستغنى به ولا فى الوجود . ولعل الصواب ما أثبته .

مستغنيا عن الخالق ، ومن جعل الماهيات غير الأعيان الموجودة ، فإذا ضم إلى أحد هذين القولين أن يجعل الوجود واحدًا ، والوجود الواجب هو الممكن – لزم أن يكون كل من وجود الأعيان وثبوتها مفتقراً إلى الآخر ، وأن يكون الوجود الواجب مفتقرا إلى الذوات المستغنية عنه ، كما يقوله صاحب « الفصوص » .

أو أن يكون وجود الأعيان ، الذى هو الوجود الواجب عند هؤلاء ، مفتقرا إلى الماهيات المستغنية عنه ، كما يقوله آخرون منهم . ويقول ابن سبعين وأمثاله : هو فى كل شىء بصورة ذلك الشىء ، فهو فى الماء ماء ، وفى النار نور ، وفى الحلو حلو ، وفى المر مر . وقد وقع نوع من الحلول والاتحاد فى كلام غير واحد من شيوخ الصوفية .

ولهذا كان الأئمة منهم ، كالجنيد وأمثاله ، يتكلمون بالمباينة ، كقول الجنيد : التوحيد إفراد الحدوث عن القِدَم . وفى كلام الشاذلى[1] ، والحَرَّالِّى[2] ، بل وابن بَرَّجان[3] ، بل وأبى طالب[4] وغيرهم من

(١) هو أبو الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم الشاذلى المغربى ، رأس الطائفة الشاذلية من المتصوفة . ولد سنة ٥٩١ وتوفى سنة ٦٥٦ وكان ضريرا . انظر ترجمته فى : الطبقات الكبرى للشعرانى ٤/٢ – ١٢ ؛ نكت الهميان للصفدى (ط . الخانجى ، ١٣٢٩/١٩١١) ، ص ٢١٣ ؛ الأعلام ١٢٠/٥ .

(٢) فى الأصل : والحرلى . ورجحت أن يكون محرفا عن : والحَرَّالِّى . وهو أبو الحسن على بن أحمد بن الحسن الحرالى مفسر من علماء المغرب ، ولد ونشأ فى مراكش ، ورحل إلى المشرق وتصوف ، وتوفى فى حماه سنة ٦٣٨ . قال الذهبى (وسماه الحرانى) : « وكان الرجل فلسفى التصوف » . انظر ترجمته فى : ميزان الاعتدال ١١٤/٣ ؛ لسان الميزان ٢٠٤/٤ ؛ الأعلام ٦٢/٥ .

(٣) هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمى الإشبيلى ، متصوف توفى سنة ٥٣٦ بمراكش ، انظر ترجمته فى : لسان الميزان ١٣/٤ – ١٤ ؛ فوات الوفيات ٥٦٩/١ – ٥٧٠ ؛ الأعلام ١٢٩/٤ .

(٤) أبو طالب محمد بن على بن عطية الحارثى المكى ، صوفى نشأ واشتهر بمكة ، صاحب كتاب « قوت القلوب » فى التصوف ، قال عنه الخطيب البغدادى : « ذكر فيه أشياء مستشنعة فى الصفات » توفى سنة ٣٨٦ .

ذلك ما يعرفه من فهم حقيقة الحق ، وفهم مقاصد الخلق .

ولهذا كان الناس يصفون السالمية بالحلول ، فإن أبا طالب من أصحاب أبى الحسن بن سالم ، صاحب سهل بن عبد الله التسترى .

والناس فى هذه المسألة على أربعة أقوال :

منهم من يقول بالحلول والاتحاد فقط ، كقول صاحب « الفصوص » وأمثاله .

ومنهم من يثبت العلو ونوعا من الحلول ، وهو الذى يضاف إلى السالمية ، أو بعضهم . وفى كلام أبى طالب وغيره ما قد يُقال : إنه يدل على ذلك .

ومنهم من لا يثبت لا مباينة ولا حلولا ولا اتحادًا ، كقول المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم .

والقول الرابع إثبات مباينة الخلق للمخلوق بلا حلول . وهذا قول سلف الأمة وأئمتها .

وكل من وقع بنوع من الحلول لزم افتقار الخالق إلى غيره واستغناء غيره عنه ، فإن الحال فى غيره/إن لم يكن محتاجاً إليه بوجه من الوجوه امتنع الحلول ، سواء قيل : إن الحالّ قائم بنفسه أو بغيره . ص ٥٠٧

فإن قال الحلولى : أنا أثبت حلولا لا كحلول الأجسام ولا الأعراض ، وحينئذ فلا يلزم افتقاره فيه إلى غيره .

= انظر ترجمته فى: وفيات الأعيان ٤٣٠/١ ؛ ميزان الاعتدال ٦٥٥/٣ ؛ لسان الميزان ٣٠٠/٥؛ تاريخ بغداد ٨٩/٣ ؛ الأعلام ١٥٩/٧ – ١٦٠ .

قيل : هذا لا حقيقة له ، وهو كقول من قال : أثبت قيامه بغيره من غير احتياج إلى ذلك المحل الذى من شأنه أن يقوم ما قام فيه ، لأن قيامه بالغير ليس كقيام الأجسام والأعراض ، وأثبته فى غيره لا مماسًّا له ولا مباينا له .

لكن هذا الجواب يصح من أهل السنة الذين ينكرون وجود موجود لا مباين للعالم ولا داخل فيه . وأما من أثبت هذا ، فإنه لا يمكنه إبطال قول الحلولية ، فإنهم يقولون : كما أثبت موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه فأثبته حالاً فى الموجودات من غير أن يكون مفتقراً إليها .

فإذا قال : هذا لا يعقل .

قيل : وذاك لا يعقل ، بل تصديق العقل بوجود موجود فى العالم غير مفتقر إليه ، أقرب من تصديقه بوجود موجود لا داخل العالم ولا مباين له .

ولهذا كان انقياد القلوب إلى قول الحلولية أقرب من انقيادهم إلى قول نفاة الأمرين . وجمهور الجهمية وعبّادهم وصوفيتهم إنما يتكلمون بالحلول . وإلا فالنفى العام لا تقبله غالب العقول ، وإنما يقوله من يقوله من متكلمتهم .

وهؤلاء يخضعون لأرباب الأحوال والعبادات والمعارف من الجهمية الحلولية ، ولا يمكنهم الإنكار عليهم بحجة ظاهرة ، ويد مبسوطة ، بل إما أن يكونوا مقصّرين معهم فى الحجة ، وإما أن يكونوا مقهورين معهم بالحال والعبادة والمعرفة ، لأن أولئك فى قلوبهم تألّه ووجد

وذوق ، وهؤلاء بطّالون قساة القلوب ، لأن القلب لا يتوجه بالقصد والعبادة إلى العدم والنفى ، وإنما يتوجه إلى أمر موجود .

ولهذا كانت الجهمية النفاة داخلين فى نوع من الشرك ، إذ كل معطِّل مشرك ، وليس كل مشرك معطِّلاً . والجهمية قولهم مستلزم للتعطيل ، ففيهم شرك . وقد يكون الشرك فيمن ليس منهم ، إذ إخلاص الدين لله مستلزم لإثباته ، وليس إثباته مستلزماً للإخلاص ، فمن أثبت شيئا من الحقائق مستغنيًا[(١)] عن الله ، كاستغناء الألوان فى أنفسها عن النور ، أمكنه أن يقول : هو بالنسبة إلى تلك الأمور كالنور بالنسبة إلى اللون ، إذ قد تظهر به تلك الأمور ، كما ظهر اللون لنا بالنور .

قال ابن رشد[(٢)] : « فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول الذى[(٣)] فى هذه الشريعة ، فى هذه الصفة » / ، يعنى الجسمية[(٤)] ، « وما حدث فى ذلك من البدعة » .

ص ٥٠٨

قال[(٥)] : « وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه[(٦)] لا يعترف بموجود فى الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك برهانًا[(٧)] : أن فى الشاهد موجودًا بهذه الصفة ، وهى النفس . ولما كان الوقوف على معرفة هذا

---

(١) فى الأصل : مستغنا .
(٢) بعد كلامه السابق إيراده ، فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٧٥ .
(٣) فى الأصل : التى ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٤) عبارة « يعنى الجسمية » : إيضاح من ابن تيمية ، وليست فى « مناهج الأدلة » .
(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٥ - ١٧٦ .
(٦) فى الأصل : أنه . والمثبت من « مناهج الأدلة » .
(٧) مناهج الأدلة : إلا من أدرك ببرهان . .

المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور ، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم . فلما حُجبوا عن معرفة المنفس[١] ، علمنا أنهم حُجبوا عن معرفة هذا المعنى من البارى تعالى[٢] » .

قلت : ولقائل أن يقول : هو قد بيَّن فساد طرق نفاة الجسم من المتكلمين ، وكذلك بيَّن فساد طريقة ابن سينا وغيره من الفلاسفة ، وذكر أنه لا يمكن الاعتراف بوجود موجود فى الغائب ليس بجسم ، إلا من علم بالبرهان أن النفس ليست بجسم .

وحينئذ فيقال له : هذا أضعف من كلام المتكلمين ومن كلام الفلاسفة من وجهين : أحدهما : أن الأدلة الدالة على كون النفس ليست الجسم الاصطلاحى ، وهو ما يمكن الإشارة إليه ، وكونها لا تُوصف بحركة ولا سكون ، ولا تقرب من شىء ولا تبعد عنه ، ولا تصعد ولا تعرج ولا تهبط ، ونحو ذلك مما يقوله فيها هؤلاء الفلاسفة — أضعف من أدلة نفى ذلك عن البارى ، فإذا كانت تلك فاسدة فهذه أَوْلى .

الثانى : أن يقال : هب أنه يثبت أن النفس لا يمكن الإشارة إليها ، أو أن فى المخلوقات ما لا يمكن الإشارة إليه ، فمن أين يجب أن يكون الخالق كذلك ؟ غاية ما يثبت به : أن العقل لا يحيل ذلك ، لكن عدم استحالته فى العقل لا يقتضى ثبوته فى نفس الأمر ، بل ولا إمكانه فى نفس الأمر .

(١) مناهج الأدلة : اليقين (وفى نسخة (أ) : النفس) .

(٢) مناهج الأدلة (ص ١٧٦) : من البارى سبحانه .

فإذا لم يكن ثمَّ دليل عقلي ينفي الجسمية عن الباري[1] ، كما قد بينته ، لم يكن في نفي ذلك عن النفس دليل على أن الباري كذلك ، اللهم إلا أن يثبت أن هذا الجنس أشرف من غيره .

فيقال : الباري أحق بصفة الكمال من النفس ، لكن كون الشيء لا يُشار إليه أمر سلبي ، والسلب المحض ليس صفة مدح ولا كمال ، إلا أن يتضمن أمرًا وجوديا . وليس في كون الشيء لا يُشار إليه ما يستلزم أمرًا وجوديا ، كما أنه ليس في كونه لا يُرى ما يستلزم أمرًا وجوديا ، كما أن نفي الرؤية عن بعض المخلوقات لا يستلزم نفيها عن الباري تعالى .

وأيضا فيقال : من المعلوم أن اتصاف الموصـــوف بكونه حيًّا عليما قديرًا،أكمل من اتصافه بكونه لا يُشار إليه . ثم أنتم تفرون من إثبات صفات الكمال للرب في نفس الأمر ، لما في ذلك من التشبيه ، / فإذا شبهتموه بالمخلوق فيما دون صفات الكمال من الصفات السلبية ، كان هذا أقرب إلى التشبيه الباطل ووصفه بالنقائص ، ولكن هذه سنة معلومة للجهمية:يسلبون عن ربهم صفات الكمال فراراً من التشبيه بالكامل من الموجودات ، ويصفون بالسلوب المتضمنة صفات النقص التي يشبهونه فيها بالجمادات والمعدومات والممتنعات ، فإن العدم علم لا يُشار إليه ، كما أنه لا يُرى ، وكل ما يوصف به العدم المحض لم يكن كمالا ، بل هو إلى النقص أقرب . ص ٥٠٩

وأما ما ذكره من سكوت الشريعة عن النفس .

(١) كتب في الهامش أمام هذا الموضع « تعالى الله عن التجسيم » .

فيقال له : الكتاب – والسنة – مملوء بإثبات صفات النفس الدالة على أنه يُشار إليها ، وأنها – بحكم اصطلاحهم – جسم ، فإنه أخبر بقبضها ورجوعها وصعودها ، ودخولها فى عباده ، ودخولها جنته ، ودخولها البدن وخروجها منه ، وعروجها إلى السماء ، وأنها فى حواصل طير خضر ، وأمثال ذلك من الصفات التى تقولون أنتم : إنها لا تكون إلا لجسم .

وأما لفظ « الجسم » فهو فى اللغة بمعنى البدن ، أو بمعنى غلظه وكثافته . كما قال : ﴿ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ﴾[سورة البقرة : ٢٤٧] . وقال : ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾[سورة المنافقون : ٤]. ويُقال : لهذا الثوب جسم أى غلظ وكثافة .

وهذه المعانى منتفية عن الروح ، فلم يصلح أن يُعَبَّر عنها فى لغة العرب بلفظ « الجسم » ، بل الناس يقولون : الجسم والروح ، فيجعلون مسمَّى الأجسام غير مسمّى الأرواح . وإذا كان من الأعيان القائمة بنفسها الموصوفة بالصعود والعروج ، والدخول والخروج ، ونحو ذلك مما لا يسمى فى اللغة جسما ، لم يجب أن يُسمّى كل ما قام بنفسه جسما فى لغتهم .

وأما فى اصطلاحكم ، فالجسم عندكم هو ما أمكن الإشارة إليه . وما وُصف بصعود أو هبوط فهو عندكم جسم ، وما قامت به الصفات فهو عندكم جسم . فعلى اصطلاحكم يجب أن تكون الروح جسما ، وليس فى عدم إخبار الشارع بذلك حجة لكم .

والناس قد تنازعوا فى قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ﴾ [سورة الإسراء: ٨٥] :هل المراد به روح ابن آدم ، أو ملك من الملائكة ، أو غير ذلك ؟ على قولين مشهورين . وبتقدير أن يكون المراد روح الإنسان ، فالنص لم يخبر بكيفيتها ، لأن الإخبار بالكيفية إنما يكون فيما له نظير يماثله ، وليست الروح من جنس ما نشهده من الأعيان ، فلا يمكن تعريفنا بكيفيتها ،/وإن كانت لها كيفية فى نفسها . ص ٥١٠

ثم يُقال لهذا الذى أحال على ما قالوه فى النفس : من المعلوم أن أعظم برهان لهم فى أنَّ النفس ليست جسما : قولهم : إن العلم يحل فيها ، فلو كانت جسمًا لانقسم الحالُّ فيها بانقسامها ، فإن الجسم منقسم ، والعلم لا ينقسم ولا بعض له . وقد يفرضون ذلك فى العلم بما لا ينقسم ، كالعلم بالكليات والمجردات وواجب الوجود .

والعلم بالمعلوم الواحد لا ينقسم ، إذ العلم يتبع المعلوم ، فإذا لم يكن المعلوم منقسما ، لم يكن العلم منقسما ، فلم يكن محل العلم منقسما ، فلا يكون جسما . هذا أعظم ما عندهم من البراهين.

وقد اضطرب الناس فى جوابه ، كما قد بُسط فى غير هذا الموضع . لكن نقول هنا : جوابه من وجوه :

أحدها : أن يُقال : قيام العلم بالنفس كقيام الحياة والقدرة والإرادة ، والحب والبغض ، وسائر الأعراض المشروطة بالحياة . وهم يسلِّمون أن هذه الصفات تقوم بالجسم ، فما كان جوابا عن قيام هذه الصفات بالنفس ، كان جوابا عن قيام العلم .

الثانى : ما عارضهم به صاحب « التهافت » وغيره . قالوا : هذا باطل عليكم بالقوة الوهمية التى تدرك فى المحسوس ما ليس بمحسوس ، كإدراك القوة التى فى الشاة عداوة الذئب ، فإنها فى حكم شىء واحد لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض حتى يُقدَّر إدراك بعضه وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم ، فإن نفس البهائم منطبعة فى الأجسام لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام فى المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام فى هذه المعانى التى ليس من شرطها أن تكون فى مادة .

وأورد على نفسه سؤالا ، فقال : هذه مناقضة فى العقليات ، إذ العقليات لا تنتقض ، فإنه مهما لم يقدروا على الشك فى المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم — لم يمكنهم الشك فى النتيجة . وأجاب بأن المقصود بيان تهافتهم وتناقضهم وقد حصل ، إذا انتقض أحد الأمرين : إما ما ذكروه فى النفس الناطقة ، أو ما ذكروه فى القوة الوهمية .

والجواب الثالث : أن يقال : ما تعنون بقولكم : العلم لا ينقسم ، ومحله إذا كان جسما ينقسم ؟ إن عنيتم بالانقسام إمكان تفريقه ، فلم قلتم : إن كل جسم / يمكن تفريقه ؟ وبتقدير أن يكون ممكنا فى نفسه ، فلم قلتم : إنه إذا قُسِّم لا تبقى النفس نفسا ولا روحا ، وإن بقيت أجزاؤها متفرقة ؟ ص ٥١١

وكذلك يقال فى العلم والقدرة والحياة وسائر الأعراض القائمة

بالنفس : هى لا تبقى بعد تفرّق النفس ، فقيامها بالنفس مشروط ببقاء النفس . فإذا قُدِّر أنها فُرِّقت لم تكن باقية ، فلا تقوم بها الأعراض ، وهذا كقيام الأعراض بالبدن ، فإن قيام الحياة والحس والحركة ببعض البدن ، قد يكون مشروطا بقيامه بالبعض الآخر ، فإذا قُطعت بعض الأوصال فارقت الحياة والقدرة والحس لمحل آخر . فما المانع من أن يكون قيام العلم وغيره من الأعراض مشروطا بأن لا تفرق ولا تفسد إن كانت قابلة للتفريق ؟

الجواب الرابع : قولكم : العلم الواحد بالمعلوم الواحد الذى لا ينقسم : ما تعنون بالمعلوم الواحد الذى لا ينقسم ؟ إن عنيتم به العقول المجرّدة ، فتلك إثباتها فرع على إثبات النفس . وكذلك واجب الوجود قد قلتم : إنه لا يمكن نفى ذلك عنه ، إلا بعد نفى ذلك عن الجسم ، فلو نُفى ذلك عن النفس بناء على نفيه عنه ، لزم الدَّوْر .

وهب أن منكم من لا يقول ذلك ، فالمنازع لا يسلِّم ثبوت شىء من الموجودات على الوجه الذى تدّعونه من أنه لا يُشار إليه ولا إلى محله .

وأما الكليات فتلك ليس لها فى الخارج معلوم ثابت لا ينقسم ، وإنما هذا على زعم من يظن أن الكليات موجودة كلية فى الخارج ، وهو معلوم الفساد بالضرورة ، وهو من أصول ضلالهم فى المنطق والإلٰهيات . وإنما هى فى الذهن .

والكلى هو العام ، واللفظ العام والمعنى العام يقوم بالجسم ، كما يقوم اللفظ العام باللسان ، وكما يقوم الشكل المطلق والجسم المطلق واللون

المطلق فى الخيال . وهذه كليات ، وأفرادها موجودة فى الخارج وهى تقوم بالجسم عندهم .

الجواب الخامس : أن يقال : سريان العَرَض فى محله بحسب محله . ومن المَحَالِّ ما يقبل التفريق وتتفرق أعراضه مع بقائها ، كما أن السواد والبياض القائم بالجسم يتفرق بتفرق محله ، كالنور إذا قُطع . ومن المحَالِّ ما إذا فُرِّق زالت أعراضه ، كالأشكال القائمة بالمشكل ، فإذا فُرِّق زال ذلك الشكل ، فالاستدارة والتثليث والتربيع القائم بالجسم لا يبقى إذا فُرِّق فأُخرِج/عن ذلك الشكل إلى غيره . وقد تكون الحياة والحس والحركة الإرادية ، والعلم والقدرة ، وغير ذلك مشروطاً بالشكل الخاص ، أو غير ذلك من الأعراض . ص٥١٢

ومن المحالِّ ما لا يُعقل تفريقه . ومن قال : إن النفس جسم لا يلتزم إمكان تفريقها ، وأنها مركبة من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، إلا إذا كان من القائلين بذلك.وقد عُرِف أن جمهور الناس لا يقولون لا بهذا ولا بهذا ، بل كثير من طوائف النظّار — أو أكثرهم — كالهشامية ، والنجّارية ، والضرارية ، والكُلاَّبية ، وطائفة من الكرَّامية .

وإنما ادّعى أنها مركبة من الجواهر المفردة من ادّعاه من المعتزلة والأشعرية ، ومن وافقهم من الكرَّامية وغيرهم .

وأما القول بتركّبه من المادة والصورة ، فقول بعض الفلاسفة .

فهؤلاء إذا قالوا : إن النفس ليست جسما ، فقد أصابوا من وجهٍ

وأخطأوا من وجهٍ . أصابوا من حيث نَفَوْا عنها هذا التركّب والتبعيض والانقسام ، وأخطأوا من حيث ادّعَوْا ثبوت ذلك فى كل ما يُشار إليه ، وكل ما يمكن الإحساس به ورؤيته . فإنهم لما زعموا أن كل ما يمكن الإشارة الحسية إليه فهو جسم ، وكل جسم فهو مركّب بهذا الاعتبار — لزمهم أن تكون النفس بحيث لا يُشار إليها إشارة حسية .

ومن المعلوم أن بدنها جسم معيّن محسوس ، وأنها هى التى ترى المعيَّنات وتشمها وتذوقها وتسمعها بتوسط البدن ، فإذا كانت يشار إلى المعيّنات المحسوسة إشارة حسية تميز بها بين محسوس ومحسوس ، وتتعلق ببدن معين مخصوص — لم تكن نسبتها إلى جميع الأبدان والأجسام واحدة .

وإذا قيل : هى تتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف .

قيل : المدبِّر المصرِّف لغيره : إن كان تدبيره بعينه ، فلا بد من إحساسه . وإما إن كان يدبِّره تدبيرا مطلقاً كليا ، مثلما يأمر الإنسان أتباعه أو أجناده بأمر عام ، من غير قصد شخص معين منهم — فهذا لا يفتقر إلى الإحساس بآحادهم . أما إذا أمر واحدًا بعينه ، فلا بد من امتيازه عن غيره .

وتمييز الأعيان بعضها عن بعض إنما هو بالحس الباطن أو الظاهر ، ليس بمجرد العقل الكلى . فإذا كانت تشير إلى المعيَّنات من الأجسام المحسوسة ، أشارت إليها الأجسام المعينة ، فإن الإشارة الحسية مشتركة ، فما أُشير إليه إشارة حسية ، أمكن أن يشير إشارة حسية ، وما لا فلا .

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

يبيّن هذا أن البدن والنفس يؤثر كل منهما فى الآخر ، والنفس إذا أحبت ورضيت ، وفرحت وحزنت ، أثّر ذلك فى البدن . والبدن إذا سخن أو برد ، أو جاع أو شبع ، أثر ذلك / فى النفس ، فالتأثير مشترك .

ص ٥١٣

وإذا كان البدن جسما معيّنا يؤثر فيها دون غيرها من الأنفس ، فلا بد أن يشير إليها ويعيّنها دون غيرها من الأنفس ، وإشارة البدن لا تكون إلا إشارة حسية . والكلام على هذا مبسوط فى موضعه .

قال ابن رشد : « وأمّا ما حصله الإمام المهدى » يعنى محمد بن التومرت الذى ادّعى أنه المهدى المبشَّر به ، وأقام المُلك المعروف بملك الموحِّدين ، وكان كثير من مصنِّفى العلم فى مملكة أتباعه يراعون ذكره وأقواله ، حتى يذكروا اسمه بعد اسم النبى صلى الله عليه وسلم ، لأنه دعا الناس إلى أقواله بالسيف ، واستحل دماء من خالفه فيما ذكره من التوحيد وإمامته وغير ذلك ، وكأصول التوحيد الذى هو توحيد الجهمية نفاة الصفات ، وكان يقول بالوجود المطلق ، وعلى منواله نسج ابن سبعين وأمثاله فى التوحيد .

قال ابن رشد(١) : « وأما ما حصله [الإمام المهدى](٢) من

(١) الكلام التالى فى نسخة (أ) ص ٤٦ وقبله عبارات فى (ص٤٥ – ٤٦] لم يوردها ابن تيمية جاءت بعد قول ابن رشد : « عن معرفة هذا المعنى من البارى سبحانه » (وهى عبارة فى ص ١٧٦ من المطبوعة) . وهذه العبارات هى : « فإن قيل : الإمام المهدى رضى الله عنه قد صرّح بنفى الجسمية وكفر المثبتين لها ، فكيف قلتم أنتم إن الفاضل فى الشرع أن لا يصرح فيها بإثبات ولا بنفى ؟ قلنا : إن ما حكيناه عن الشرع المنقول فهو موجود فيه ، أعنى أنه لم يصرح فيه بأنه ليس بجسم لا فى الكتاب ولا فى السنة ، وأماما حصله الإمام المهدى . . . » .

(٢) عبارة الإمام المهدى لم ترد فى الأصل هنا ووردت قبل قليل . وفى نسخة (أ) الإمام المهدى رضى الله عنه .

التصريح بنفى الجسمية[١] ، فهو الواجب بحسب زمانه ، وذلك أن الناس لما اجترأوا على[٢] الشرع ، وسألوا عمّا لم يسأل عنه[٣] الصحابة ، وهل[٤] هو جسم أم ليس بجسم ؟ إذ هذا السؤال موجود فى فِطَر الناس بالطبع ، واشتهر هذا السؤال وفشا[٥] فى الناس ، وكان السبب فيه سؤال من دُعِيَ إلى الدخول فى الإسلام من سائر الأمم الذين اعتادوا [النظر][٦] ، لم يكن بُدٌّ لأهل الإسلام من الجواب [فى ذلك][٧] فأجاب بعضهم فى ذلك بجواب خطأ[٨] ، وهو أنه جسم ، وأجاب بعضهم بأنه ليس بجسم ، وهو الجواب الصواب[٩] ، وكثر الاختلاف بينهم ووقع الشك والحيرة[١٠] ، وكفَّر بعضهم بعضا » .

قال[١١] : « ولما كانت خاصة الإمام المهدى[١٢] رفع الاختلاف بين الناس ، أتى[١٣] مقرّرًا لنفى[١٤] الجسمية عنه سبحانه ، وكفَّر المثبت

(١) نسخة أ : من التصريح بذلك .
(٢) فى الأصل : لما أخبروا عن ، وهو تحريف . والمثبت من نسخة (أ) ص ٤٦ .
(٣) نسخة أ : تسئل عنه .
(٤) نسخة (أ) الصحابة رضى الله عنهم وهو هل . .
(٥) فى الأصل : وفشى .
(٦) النظر : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .
(٧) عبارة « فى ذلك » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .
(٨) نسخة (أ) : بجواب هو خطاء .
(٩) فى الأصل : وهو الجواب والصواب . وفى نسخة (أ) : وأجاب بعضهم بالجواب الصواب فى ذلك وهو أنه ليس بجسم .
(١٠) فى نسخة (أ) كلمة غير ظاهرة كأنها « وثمرة » وهى محرفة عن « والحيرة » .
(١١) بعد الكلام السابق مباشرة فى نسخة (أ) ص ٤٦ .
(١٢) نسخة (أ) المهدى رضى الله عنه .
(١٣) نسخة (أ) أتى رضى الله عنه .
(١٤) نسخة (أ) : مقدورا نفى . .

للجسمية ، وهو شيء جرى من فعله[١] فى الشرع فى وقته – وبحسب الناس الذين وُجد فيهم[٢] – مجرى التتميم والتبيين[٣] ، [والله][٤] يختص بفضله[٥] من يشاء » .

قلت : ولقائل أن يقول : فى هذا الكلام من المداهنة والمصانعة لأتباع ابن التومرت ما لا يخفى. والمقصود العلمى أن يُقال : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أنه قد أسلم على عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم من الأمم ، ودُعِيَ إلى الإسلام من أصناف الأمم ، من لا يوجد بعدهم مثلهم فى الحذق والنظر ، فإن الصحابة دَعَوْا أكمل الأمم : العرب ، والعبرانيين ، والروم ، والفرس ، ومن دخل فى هؤلاء من القبط والنبط ، وفتحوا أوسط الأرض . وكل من دُعِيَ – أو أسلم – بعد هؤلاء ، كالترك ، والديلم ، والبربر ، والحبشة وغيرهم ، فإنهم دون هؤلاء فى الفضائل .

ومن المعلوم أن فلسفة اليونان والهند ونحوهم كانت موجودة إذ ذاك/كوجودها اليوم وأكثر ، إذ كانت اليونان موجودين قبل مبعث المسيح ، وكان أرسطو وملكه الإسكندر بن فليبُس قبل المسيح بنحو

ص ٥١٤

---

(١) نسخة (أ) : من فعله رضى الله عنه .

(٢) نسخة (أ) : وبحسب الناس الذين وجه فهم ، وهو تحريف .

(٣) نسخة (أ) التميم والتبين ، وهو تحريف .

(٤) كلمة « والله » : سقطت من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٥) نسخة (أ) : بفضله وعلمه . .

ثلاثمائة سنة ، وآخر ملوكهم بطليموس ، الذى دخّل النصارى عليهم .

ثم من نظر فى أخبار الأمم الذين لم يكن لهم كتاب كالروم واليونان ونحوهم ، علم أن النصارى أكمل منهم فى الإلـهيات ، وأفضل وأعلم منهم وأعقل ، وإنما كان يكون حذق تلك الأمم فى غير العلوم الإلـهية ، كالطب والحساب والهيئة ونحو ذلك .

وأعظم اشتغالهم بالهيئة إنما كان لأجل الشرك والسحر ودعوة الكواكب والأوثان من دون الله ، فإنهم يقولون : إنهم يستخرجون قوى الأفلاك ويمزجون بين القوة الفعّالة السماوية والقوى المنفعلة الأرضية .

ولهذا يوجد فى بلادهم من الطلاسم ونحوها ما هو معروف بأرض مصر والشام والجزيرة وغيرها .

فدعوى المدّعى أن الناس احتاجوا ، فيمن يدعونه إلى الإسلام ، إلى تغيير الأصول الشرعية ، التى لم يحتج الصحابة إلى تغييرها – دعوى باطلة .

الوجه الثانى : أن يُقال : القرآن فيه بيان الجواب عن هذا السؤال ، وسائر ما يُسأل عنه ، لكن يريد الذى يجيب بما فى القرآن والسنة أن يعرف معانى القرآن والسنة ، ويعرف معانى كلام السائل ، فإن الناس لهم عبارات يعبّرون بها عن معانيهم غير العبارات التى فى الكتاب والسنة ، كما لأمةٍ لسانٌ غير لسان العرب .

فالمجيب بما جاء به الرسول يحتاج إلى أن يعرف معنى العبارتين : العبارة التى خاطب بها الرسول ، والعبارة التى وقع بها السؤال

ثم هذه العبارات قد تكون غريبة غُيِّر معناها ، وقد لا يكون معناها مُغَيَّراً ، وقد لا تكون غريبة . فلفظ « الهيولى » ونحوها من كلام الفلاسفة ليس غريبا فى لغتهم ، معناه مثل معنى المحل والموضع ونحو ذلك .

ولفظ « العقل » و« المادة » ونحوهما فى كلامهم غُيِّر معناه عن معناه فى لغة العرب ، فإنهم يعنون بالعقل جوهرًا قائما بنفسه . والعقل فى لغة العرب عَرَض هو علم أو عمل بالعلم ، وغريزة تقتضى ذلك .

والمادة من جنس الهيولى عندهم .

وكذلك لفظ « الجسم » و« الجوهر » و« العرض » والتحيز » و« الانقسام » و« التركيب » : معانيها فى اصطلاح النظّار غير معانيها فى لغة العرب . لكن هذه الألفاظ لم تستعمل فى القرآن فى الأمور الإلـٰهية .

وكذلك غيَّر طائفة من أهل الكلام والفلسفة لفظ « التوحيد » و« الإيمان » و« السنة » و« الشريعة » ، ونحو ذلك من الألفاظ المستعملة فى الأمور الإلـٰهية .

والمقصود هنا أن السائل إذا سأل عن الأمور الدينية بألفاظ ليست مأثورة عن الرسول فى ذلك ، مثل سؤاله بلفظ : الجهة ، والحيز ، والجسم ، /والجوهر ، والمركّب ، والمنقسم ، ونحو ذلك — نظرنا إلى معنى لفظه ، فأثبتنا المعنى الذى أثبته [الله][1] ونفينا المعنى الذى نفاه الله . ص ٥١٥

ثم إن كان التعبير عن ذلك بعبارته سائغا فى الشرع ، وإلا عُبِّر بعبارة تسوغ فى الشرع . وإذا كانت عبارته تحتمل حقا وباطلا ، منع من إطلاقها نفيا وإثباتا .

---

(١) كلمة [الله] ليست فى الأصل ، وأضفتها ليستقيم الكلام .

ولفظ « الجسم » و « الجوهر » ونحوهما من هذا الباب . فإذا قال السائل : هل الله جسم أم ليس بجسم ؟ لم نقل : إن جواب هذا السؤال ليس فى الكتاب والسنة ، مع قول القائل : إن هذا السؤال موجود فى فِطَر الناس بالطبع .

والله تعالى يقول : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾[سورة المائدة : ٣] .

وقال : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾[سورة التوبة : ١١٥]

وقال : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾[سورة النحل : ٨٩] .

وقال : ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[سورة يوسف : ١١١] .

وقال : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴾[سورة طه : ١٢٣ - ١٢٦] .

وقال : ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾[سورة الأعراف : ٣] .

وقال : ﴿ وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٣] .

وقال : ﴿ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة المائدة : ١٥ ، ١٦] .

وقال : ﴿ الٓر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [سورة إبراهيم : ١] .

وقال : ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة العنكبوت : ٥١] .

وقال : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٧] .

ومثل هذا فى القرآن كثير ، مما يبين الله فيه أن كتابه مبيِّن للدين كله ، موضح لسبيل الهدى ، كافٍ لمن اتّبعه ، لا يحتاج معه إلى غيره ، يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول فى خطبته : إن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة[١] .

وكان يقول : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من

(١) مضى الحديث من قبل جـ ١/٢٣٤ - ٢٣٥ .

بعدى ، تمسكوا بها وعَضُّوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدَثات الأمور ، فإن كل بدعة ضلالة[١] . وفى لفظ : وكل محدَثة بدعة[٢] .

وكان يقول : « تركتكم على البيضاء : ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدى إلا هالك[٣] » .

وكان يقول : ما أمركم [الله][٤] بشيء إلا أمرتكم به ، ولا نهاكم الله عن شيء إلا/نهيتكم عنه[٥] .

ص ٥١٦

وقال أبو ذر : لقد توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما طائر يقلِّب جناحيه فى السماء إلا ذكر لنا[٦] منه علما[٧] . ومثل هذا كثير .

فكيف يكون هذا – مع هذا البيان والهدى – ليس فيما جاء به جواب عن هذه المسألة ، ولا بيان الحق فيها من الباطل ، والهدى من الضلال ؟ ! بل كيف يمكن أن يسكت عن بيان الأمر ، ولو لم يسأله الناس ؟ !

---

(١) الحديث عن العرباض بن سارية رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٤/٢٨٠ – ٢٨١ (كتاب السنة ، باب فى لزوم السنة) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٤/١٤٩ – ١٥٠ (كتاب العلم ، باب الأخذ بالسنة) ؛ سنن ابن ماجة ١/١٥ – ١٦ (المقدمة ، باب فى اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين) ؛ سنن الدارمى ١/٤٤ – ٤٥ (المقدمة ، باب اتباع السنة) ؛ المسند (ط . الحلبى) ٤/١٢٦ ، ١٢٧ .

(٢) هذه الألفاظ جاءت فى رواية الدارمى ، وفى روايتين فى مسند الإمام أحمد .

(٣) مضى الحديث من قبل ، جـ ١ ، ص ٧٤ ، ت ٩ .

(٤) لفظ الجلالة غير موجود فى الأصل ، وأثبته ليستقيم الكلام .

(٥) لم أجد هذا الحديث .

(٦) فى الأصل : ذكرنا . وسبق الحديث وفيه ما أثبته هنا : ذكر لنا .

(٧) سبق ورود هذا الأثر والكلام عليه من قبل ، جـ ١ ، ص ٧٤ ، ت ٣ .

واعتقاد الحق واجب فيها : إما على العامة والخاصة ، وإما على الخاصة دون الأمة ، لا سيما مع كثرة النصوص المشعرة بأحد قسمَىْ السؤال . وإنما يقول : إن جواب هذا السؤال وأمثاله ليس فى الكتاب والسنة ، الذين يُعرضون عن طلب الهدى من الكتاب والسنة ، ثم يتكلم كل منهم برأيه ما يخالف الكتاب والسنة ، ثم يتأوّل آيات الكتاب على مقتضى رأيه ، فيجعل أحدهم ما وضعه برأيه هو أصول الدين الذى يجب اتّباعه ، ويتأوّل القرآن والسنة على وفق ذلك ، فيتفرقون ويختلفون .

كما قال فيهم الإمام أحمد : « هم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب » .

ولو اعتصموا بالكتاب والسنة لاتفقوا ، كما اتفق أهل السنة والحديث . فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا فى شىء من أصول دينهم . ولهذا لم يقل أحد منهم : إن الله جسم ، ولا قال : إن الله ليس بجسم ، بل أنكروا النفى لمّا ابتدعته الجهمية ، من المعتزلة وغيرهم ، وأنكروا ما نفته الجهمية من الصفات ، مع إنكارهم على من شبَّه صفاته بصفات خلقه ، مع أن إنكارهم كان على الجهمية المعطِّلة أعظم منه على المشبّهة ، لأن مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه .

كما قيل : المعطّل يعبد عدما ، والمشبّه يعبد صنما .

ومن يعبد إلٰها موجودا موصوفًا بما يعتقده هو من صفات الكمال ، وإن كان مخطئا فى ذلك ، خير ممن لا يعبد شيئا ، أو يعبد مَنْ لا يوصف إلا بالسلوب والإضافات .

ونفاة الصفات ، وإن كانوا لا يعتقدون أن ذلك متضمن لنفى الذات ، لكنه لازم لهم لا محالة ، لكنهم متناقضون . ولهذا لا يوجد فيهم إلا من فيه نوع من الشرك ، ولابد من ذلك لنقص توحيدهم الذى به يتخلصون من الشرك .

والمقصود أن يُقال : جواب هذا السؤال فى الشريعة . وذلك أن يُقال : إن الله قد بيّن ما هو ثابت له من الصفات وما هو منزّه عنه ، وأثبت لنفسه صفات الكمال ، ونفى عنه صفات النقص .

فيقال لمن سأل بلفظ « الجسم » : ما تعنى بقولك ؟ أتعنى بذلك أنه من جنس شىء من المخلوقات ؟ فإن عنيت ذلك فالله تعالى قد بيّن فى كتابه أنه لا مِثْلَ له ، ولا كُفُوَ له ، ولا ند له . وقال : ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾[سورة النحل : ١٧] .

/فالقرآن يدل على أن الله لا يماثله شىء: لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله ، فإن كنتَ تريد بلفظ « الجسم » ما يتضمن مماثلة الله لشىء من المخلوقات ، فالله منزّه عن ذلك ، وجوابك فى القرآن والسنة

ص ٥١٧

وإذا كان الله ليس من جنس الماء والهواء ، ولا الروح المنفوخة فينا ، ولا من جنس الملائكة ، ولا الأفلاك ، فلأن لا يكون من جنس بدن الإنسان ولحمه وعصبه وعظامه ، ويده ورجله ووجهه ، وغير ذلك من أعضائه وأبعاضه ، أَوْلى وأحرى .

فهذا الضرب ونحوه ، [مما][1] قد يسمّى تشبيها وتجسيما ، كله

---

(١) مما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

منتفٍ في كتاب الله ، وليس في كتاب الله آية واحدة تدل ، لا نصًّا ولا ظاهرا ، على إثبات شيء من ذلك لله ، فإن الله إنما أثبت له صفاتٍ مضافةً إليه .

كقوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾[سورة البقرة:٢٥٥].و: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ ﴾[سورة الذاريات : ٥٨].

و : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾[سورة ص : ٧٥] . ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾[سورة الرحمن : ٢٧] . ﴿ وَالسَّمَـٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾[سورة الزمر : ٦٧] . كما قال : ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾[سورة المائدة : ١١٦] .

ومعلوم أن نفس الله ، التي هي ذاته المقدَّسة الموصوفة بصفات الكمال ، ليست مثل نفس أحدٍ من المخلوقين .

وقد ذهب طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أهل الحديث وغيرهم ، وفيهم طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما ، إلى أن النفس صفة من الصفات . والصواب أنها ليست صفة ، بل نفس الله هي ذاته سبحانه ، الموصوفة بصفاته سبحانه ، وذلك لأنه بإضافته إليه قطع المشاركة . فكذلك لما أضاف إليه علمه وقوته ، ووجهه ويديه[1] ، وغير ذلك ، قطع بإضافته إليه المشاركة . فامتنع أن شيئًا[2] من ذلك من جنس صفات المخلوقين ، كما امتنع أن تكون ذاته من جنس ذوات المخلوقين .

(١) في الأصل : ويداه ، وهو خطأ .

(٢) في الأصل : شيء ، وهو خطأ .

ولهذا اتفق السلف والأئمة على الإنكار على المشبّهة ، الذين يقولون : بصر كبصرى ، ويد كيدى ، وقدم كقدمى .

وإن عنيت بلفظ « الجسم » الموصوف بالصفات ، القائم بنفسه ، المباين لغيره ، الذى يمكن أن يُشار إليه ، وترفع إليه الأيدى – فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم والقوة والرحمة ، والوجه واليدان ، وغير ذلك ، وأخبر أنه إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ، وأنه : ﴿ خَلَقَ السَّمَـٰوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾[سورة الفرقان : ٥٩] وأنه : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾[سورة المعارج : ٤] .

فالقرآن مملوء من بيان علوه على خلقه ، والصعود إليه ، والنزول منه ، ومِنْ عنده ، وإثبات علمه ورحمته ، وغير ذلك من صفاته[١] .

وإذا سمّيت ما هو كذلك جسماً ، وسئلت : هل هو جسم ؟ كان الجواب أن المعنى الذى سئلت[٢] عنه/وأردته بهذا اللفظ قد بيّنه الله وأثبته فى كتابه . ص ٥١٨

وأما إطلاق لفظ الجسم على الله ، فهو كإطلاق الفلاسفة لفظ

---

(١) أمام هذا الموضع كتب فى هامش الأصل : « انظر لإثباته الجهة وإثباته إطلاق الجسم . جلّ الله تعالى عن ذلك » . ويبدو أنه تعليق من أحد قارئى النسخة . وهو تعليق جانبه الصواب ، لأن ابن تيمية ينكر إطلاق لفظ الجسم ، ويقول بعد أسطر قليلة : « وهذه العبارات فى لغة العرب تتضمن معانى ناقصة ينزه الله عنها » . أما ما ذكره المعلق من الكلام عن الجهة فغير صحيح ، فابن تيمية تكلم عن العلو على الخلق ، والصعود إليه ، والنزول منه . . الخ ولم يذكر لفظ الجهة .

(٢) فى الأصل : وسألت .

العقل ونحو ذلك . وهذه العبارات فى لغة العرب تتضمن معانى ناقصة يُنزّه الله عنها . فالعقل هو المصدر الذى هو عَرَض ، والله سبحانه منزّه عن ما هو فوق ذلك ، بل نفس تسميته عاقلا ليس معروفا فى شرع المسلمين .

فقد تبين أن ما يعنى بلفظ الجسم من تمثيل الله بخلقه ووصفه بالنقائص ، فقد بيّن الله فى كتابه أنه منزّه عنه . وما يعنى به من إثبات أنه قائم بنفسه ، مباين لخلقه ، عالٍ عليهم ، يرفعون إليه أيديهم عند الدعاء ، ويعرج إليه بنبيه ليلة الإسراء – موصوف بصفات الكمال ، منزّه عمّا يستلزم العدم والإبطال – فقد بيّن الله فى كتابه إثباته لنفسه ، فلا يقال : إنه ليس فى القرآن جواب هذا السؤال .

فإذا قال القائل بعد هذا : الجسم هو المؤلّف أو المركّب ، فلا يكون جسما ، ونحو ذلك .

قيل له : لا ريب أن الله سبحانه غنى عن كل ما سواه ، لا يجوز أن يُقال : إنه مفتقر إلى غيره فى شىء ، فضلا عن أن يُقال : ركّبه مركِّب ، أو ألَّفه مؤلِّف . والله قد أخبر فى القرآن بمعناه .

وكذلك لا يجوز أن نظن أنه كان متفرّقا فاجتمع ، أو أنه يتفرّق ، أو نحو ذلك مما ينافى صمديته وكماله فى وقت من الأوقات .

وإذا قال قائل : الجسم هو القائم بنفسه ، أو المشار إليه ، فيكون جسما .

قيل له : لا ريب أن الله قائم بنفسه ، وأنه تُرفع الأيدى إليه ،

ويُشار إليه . كما أشار النبي صلى الله عليه وسلم عشية عرفة بإصبعه إليه ، وجعل يقول : اللهم أشهد ، اللهم اشهد[١] .

وقال : إن الله حَيِىّ كريم يستحى من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرا[٢] .

وقال : إشارة الرجل بإصبعه فى الصلاة مقمعة للشيطان[٣] . وهو إشارة إلى التوحيد .

ويقال لذلك :

أنت تقول : الجسم هو المركّب ، وهذا يقول : هو القائم بنفسه ، وأنتما متفقان على أن الله تعالى لا يتفرّق ولا يركّبه أحد ، وعلى أنه قائم بنفسه ، فإن تنازعتما فى كونه فوق العرش ، وأن القرآن نزل منه ، والملائكة تعرج إليه — فالصواب مع المثبت ، وإن تنازعتما[٤] فى كون استوائه على العرش مثل استواء المخلوق ، أو فى كونه مفتقراً إلى العرش ، ونحو ذلك مما يتضمن وصفه بالنقص أو تمثيله بالخلق — فالصواب مع النافى .

وكذلك إن تنازعتم فى إثبات علمه ورحمته وقوته ، فالصواب مع المثبت . وإن تنازعتم فى أنه : هل صفاته ذوات قائمة بنفسها ، كما قد يُحكى عن النصارى ، فالصواب مع النافى .

فإن قال القائل : الأجسام متماثلة ، فإذا قلنا : هو جسم ، لزم أن

---

(١) هذا جزء من خطبة حجة الوداع عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه فى : مسلم ٢/٨٨٦ – ٨٩٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبى صلى الله عليه وسلم) .

(٢) سبق الحديث فى جـ ٢ ص ١٣١ – ١٣٢ .

(٣) لم أجده .

(٤) فى الأصل : وإن تنازعهم ، وهو خطأ .

يكون مثلا لغيره ، بخلاف ما إذا قيل : حيّ وحيّ ؛ وعليم وعليم ، وقدير وقدير ، فإن هذا اتفاق فى الصفات لا يقتضى التماثل/فى الذوات ، فمن قال : هو جسم لا كالأجسام - كان مشبها ، بخلاف من قال : حى لا كالأحياء .

ص ٥١٩

وهذا السؤال يقوله من يقوله من أصحاب الأشعرى ، ومن وافقهم من أصحاب مالك والشافعى وأحمد . فيقال : إذا كان المخاطِب لك ينفى أن يكون مماثلا لغيره ، وينفى التشبيه كما تنفيه ، وأنت وهو قد تنازعتم فى مسمّى اسم من الأسماء : هل هو مماثل لغيره أو لا ؟ كان ذلك نزاعا لفظيا ونزاعا عقليا ، ليس ذلك نزاعا فى أمر دينى . ولو تركوا الكلام فى هذا ، لم يضر ذلك الدين شيئا ، ويمكن كلاًّ منهما أن يعبّر مقصوده الدينى بما لا نزاع فيه ، فيبقى هذا التمثيل بألفاظ ومعانٍ لا نزاع فيها ، ويثبت هذا قيام الرب بنفسه ، ومباينته لخلقه ، وعلوه على عرشه ، بألفاظ ومعانٍ[1] لا نزاع فيها ، من غير احتياج واحد منهما إلى التكلم بلفظ « الجسم » نفيا ولا إثباتا .

فإن قلتم : نزاعنا فى شىء آخر ، وهو أن يُسمَّى جسما : هل هو مركّب من الجواهر المفردة ؟ أو من المادة والصورة ؟ أم هو واحد لا تركيب فيه ؟ فمن قال بالأول لم يجز أن يسميه جسما . ومن قال بالثانى سمّاه جسما .

قيل : هذا نزاع لا يتعلق بالدين ، فإن اللفظ إنما يكون البحث عن

(١) فى الأصل : ومعانى ، وهو خطأ .

معناه من الدين الواجب إذا جاء فى الكتاب والسنة وكلام أهل الإجماع . فإن معرفة مراد الله ومراد رسوله ومراد أهل الإجماع واجب ، لأن قول الله ورسوله وقول أهل الإجماع قول معصوم عن الخطأ يجب اتباعه . فاللفظ الوارد فى ذلك إن لم يعرف معناه لم يعرف ما أرادوا ، ولهذا كان الواجب أن كل لفظ جاء فى كلام المعصوم وجب علينا التصديق به ، وإن لم يعرف معناه . وما جاء فى كلام غير المعصوم لم يجب علينا إثباته ولا نفيه حتى يُعرف معناه . فإن كان مما أثبته المعصوم أثبتناه ، وإن كان مما نفاه نفيناه .

ولفظ « الجسم » فى حق الله ، وفى الأدلة الدالة عليه ، لم يرد فى كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا كلام أحدٍ من السلف والأئمة . فما منهم أحد قال : إن الله جسم ، أو جوهر ، أو ليس بجسم ولا جوهر . ولا قال : إنه لا يُعرف إلا بطريقة الأجسام والأعراض ، بل ولا استدل أحد منهم على معرفة الله بشيء من هذه الطرق : لا طريقة التركيب ، ولا طريقة الأعراض والحوادث ، ولا طريقة الاختصاص .

وإذا كان كذلك ، فالمتنازعون فى مسمَّى الجسم ، متنازعون فى أمر ليس من الدين : لا من أحكامه ، ولا دلائله . وهكذا نزاعهم فى مسمى العَرَض ، وأمثال ذلك .

بخلاف نزاعهم فى إثبات المعنى المراد بلفظ « الجسم » ونفيه . فإن هذا يتعلق بالدين ، فما كان من الدين فقد بيّنه الله فى كتابه وسنة رسـوله ، بخلاف ما لم يكن كذلك .

فإن قيل : فلا بد / من فصل النزاع بين كل اثنين فى الدين . ص ٥٢٠

قيل : فصل النزاع قد يكون بوجهين : أحدهما : نهى كل منهما عن منازعة الآخر بهذا ، إذ هو نزاع فيما لا فائدة فيه . كما لو تنازع اثنان فى لون كلب أصحاب الكهف ، ومقدار السفينة ، والبعض من البقرة الذى أمر الله بالضرب به ، إن قُدِّر أنه كان معيّنا ، مع أن ظاهر القرآن يدل على أنه مطلق لا معيّن ، وفى أمثال ذلك من الأمور التى لا فائدة فيها ، وقد لا يكون إلى معرفتها سبيل – فمثل هذا يُنهى كل منهم عن منازعة الآخر فيه ، بل يُنهى عن أن يقول ما لا يعلم .

والثانى أن يفصَّل النزاع ببيان الخطأ من الصواب . وحينئذ فإذا فُصِّل النزاع بين المتنازعين فى الجسم ، قيل : النزاع على وجهين : لفظى ، ومعنوى .

فإن كنتم تتنازعون فى مسمَّى الجسم فى اللغة ، فليس مسمّاه ما قلتَه أنتَ من أن كل قائم بنفسه أو مُشار إليه يسمّى جسمًا ، ولا ما قلتَه أنتَ من أن الجسم فى اللغة هو المركّب من أجزاء ، فإن الهواء أو نحوه عنده مركّب ، والعرب لا تسميه جسما ، وهو مشار إليه قائم بنفسه ، والعرب لا تسميه جسما .

فقول كل واحد منكما غير موافق للغة العرب . وغايته أن يكون اصطلاحا[1] منكم على معنى ، كسائر الألفاظ الاصطلاحية ، فيكون نزاعهم كتنازع الفقهاء فى لفظ « الفرض » هل[2] هو مرادف للواجب

---

(١) فى الأصل : اصطلاح ، وهو خطأ .
(٢) فى الأصل : هذا ، وهو تحريف .

أو أوكد منه ؟ ولفظ « السنة » هل يدخل فيه الواجب أو لا يدخل ؟ ومثل هذه المنازعات اللفظية كثيرة .

وهذه بمنزلة اللغات والعادات فى العبادات ، قد تُحمد أو تذم بحسب الشرع تارة وبحسب اللغة أخرى ، وقد لا تُحمد ولا تذم .

وإن كان نزاعكم فى معنى عقلى ، وهو أن العين التى اتفقتم على تسميتها جسما بحسب اصطلاحكم ، وهى ما يُشار إليه بقول أحدكما : إنها مركبة من أجزاء مفردة ، أو المادة والصورة ، والآخر ينكر ذلك — فهذا يمكن فصل النزاع بينكم ، إذا كان النزاع معنويا ، بالأدلة العقلية تارة ، وبغيرها أخرى .

ولكن مثل هذه المسائل لا يحتاج إليها الدين ، كما لا يحتاج إلى مسائل الهيئة والتشريح ، وإن كان العلم بها مما يُنتفع به فى الدين ، كما ينتفع بالحساب والطب ، وكما ينتفع بمسائل النحو واللغة ، ونحو ذلك .

ومن هذا الباب ما ذكره من تماثل الأجسام ، وتناهى قواها ، وأنها مركَّبة مفتقرة إلى مركِّب — فإن هذه المسائل مما تنازع فيها العقلاء ، مع اتفاق المسلمين على أن الله ليس له مثل ولا تنتهى قوته ، وأنه غير مفتقر إلى غيره .

فالمعنى الذى يردّه النافى بلفظ الجسم يوافقه المثبت عليه . وإذا تنازعوا بعد هذا لم يكن نزاعهم إلا لفظيا ، وليس لإطلاق لفظ واحد منهما أصل فى الشرع : لا هذا ولا هذا . فالشرع لم يسكت عن المعنى الذى يجب نفيه ، الذى ينفيه النافى بلفظ « الجسم » ، بل نفاه الشرع ،

فلا يقال : إن الشرع سكت عمّا يُحتاج إلى معرفته من معنى الجسم نفيا وإثباتا .

ص ٥٢١ ثم إذا كان المعنى/الذى يريده النافى يمكنه نفيه بالشرع وبالعقل ، بدون إطلاق لفظ متنازع فى أحكام معناه ، كان نفى ذلك المعنى بما ينفيه من الأدلة الشرعية والعقلية ، التى لا يمكن النزاع فيها ، هو المشروع ، دون بقية معانٍ[1] متنازع فيها هى طويلة متعبة بلا نزاع ، وقد تكون مع ذلك باطلة .

ومن المعلوم أن من ترك سَلْك الطريق المستقيم الذى يوصّله إلى مكة ، وسَلَك طريقا بعيدة لغير مصلحة راجحة ، كان تاركا لما يؤمر به ، فاعلا لما لا فائدة فيه ، أو ما يُنهى عنه ، إذا كانت تلك الطريق موصلة إلى المقصود . فأما مع الاسترابة فى كونها موصّلة أو مهلكة ، فإنه لا يجوز سلوكها .

وهذه الطرق التى يسلكها نفاة الجسم وأمثالهم ، أحسن أحوالها أن تكون عوجا طويلة ، قد تُهلك ، وقد توصّل ، إذ لو كانت مستقيمة موصّلة ، لم يعدل عنها السلف ، فكيف إذا تُيُقِّن أنها مهلكة ؟ !

ولا ريب أن الذين يعارضون الكتاب والسنة إنما يعارضونها بطرق هؤلاء ، فهم يعرضون عن كتاب الله فى أول سلوكهم ، ويعارضونه فى منتهى سلوكهم .

وقد قال تعالى : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا

---

(١) فى الأصل : معانى .

يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ ﴾[سورة طه : ١٢٣ ، ١٢٤] .

فقد بُيِّن أن حذّاق الفلاسفة أيضا يثبتون أن التصديق بما جاء به الشارع لا يتوقف على شيء من الطرق الكلامية المحدَثة ، ولا شيء من طرقهم الفلسفية . وإنما غايتهم أن يقولوا : إن الطرق الفلسفية تفيد علما لبعض الناس ، ليس مما يجب ولا يستحب لجمهور الناس ، وأن ذلك العلم الخاص يخالف بعض الظاهر المعروف عند الجمهور .

ونحن نقبل من كلامهم ما أقاموا عليه الحجة الصحيحة ، سواء كانت شرعية أو عقلية . فأما إذا قالوا ما نعلم بطلانه رددناه .

وقد نبهنا على أن قولهم فيما يدّعون الاختصاص به من علم الباطن ، أضعف بكثير من قول من بيّنوا فساد قوله من المعتزلة والأشعرية .

وقد تبين لك أن الطوائف التى فى كلامها ما يعارضون به كلام الشارع من العقليات ، سواء عارضوا به فى الظاهر والباطن ، كل منهم يقول جمهور العقلاء : إن عقلياته تلك باطلة ويبيّنون فساد عقلياته بالعقليات الصحيحة الصريحة التى لا يمكن ردها .

وهذا مما ينصر الله به رسله والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ، فإن الله تعالى إذا أقام لكل طائفة تعارض الرسول من جنسها من يبين فساد قولها المعارض له ، ويكشف جهلها وتناقضها – كان بمنزلة أن يقيم لكل طائفة تريد محاربته من جنسها من يحاربها بالسلاح . ثم المؤمن المجاهد يمكنه جهاد هؤلاء ، كما يمكنه جهاد هؤلاء ، ويمكنه أن يستعين/بما فعلته ص ٥٢٢

كل طائفة بالأخرى ، فإذا أغارت طائفة على أخرى وهزمتها ، أتاها من الناحية الأخرى ففتح بلادها ، وإن كان هو لم يستعن بأولئك ابتداء ، لكن الله يسَّر بما فيه الهدى والنصر لعباده المؤمنين ، وكفى[1] بربك هاديا ونصيرا .

وهذا آخر الكتاب ، والحمد لله رب العالمين ، وصلّى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا .

فرغ من نسخه العبد الفقير إلى رحمة ربه القدير ، يوسف بن عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد المنعم بن نعمة بن سلطان بن سرور المقدسي ، يوم السبت ، أذان العصر . . . .[2] ثامن عشر المحرم ، سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة ، ببستان الأعز[3] . رحم الله كاتبه ، ولمن قرأ فيه ، ودعا له بالمغفرة[4] ، ولجميع المسلمين ، وصلى الله على النبي محمد وآله .

بلغ مقابلة بحسب الإمكان على نسخة قوبلت على أصل المصنف رضي الله عنه ، وهي المنقول منها ، وتكملت مقابلة جميع الكتاب بحمد الله وعونه ، بعد أذان العصر ، يوم السبت ثامن عشر المحرم ، سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة ، أحسن الله خاتمتها ، في خير وعافية ، بمنه وكرمه . وكان ذلك بالمكان الذي فرغ من نسخه فيه .

(١) في الأصل : وكفا .

(٢) بعد كلمة « العصر » توجد ثلاث كلمات ممحوة .

(٣) ذكرت في مقدمة الكتاب ٥٤/١ (م) أن العبارة تقرأ ببستان الأعز وقد تقرأ بنيسان الأغر .

(٤) في الأصل : بالمغرفة ، وهو تحريف .

أنهى جميع هذا الكتاب نظرًا من أوله إلى آخره[١] . . . فى مجالس عديدة ، وأزمان مديدة ، مطالعة تحقيق ، وبحث وتدقيق ، كان آخرها فى أواخر شعبان المبارك ، من شهور سنة خمسين وسبعمائة . قال وكتبه عبد العزيز بن يحيى بن عبد المنعم بن محمد بن روح المضوى المدنى[٢] ، نفعه الله بالعلم ، وزيّنه بالتقى والحلم .

---

(١) بعد كلمة « آخره » توجد كلمة غير واضحه .

(٢) بعد كلمة « محمد » توجد كلمات غير واضحة ، ولعلها هى التى أثبتها هنا وقد تكون غير ذلك .



فهرس موضوعات الجزء العاشر

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تم بحمد الله الجزء العاشر من كتاب

(درء تعارض العقل والنقل) لابن تيمية وهو آخر الكتاب

ويليه الجزء الحادى عشر وفيه الفهارس العامة للكتاب



رقم الإيداع ٩٥٧٠ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N : 977 – 256 – 026 – 7

هجر
للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر – المهندسين – جيزة
☎ ٣٤٥٢٥٧٩ – فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٢ ، ٦ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء – ☎ ٣٤٥٢٩٦٣
ص . ب ٦٣ إمبابة




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

